

اقبال

نئی تشکیل

از

عزیز احمد

بی اے آنرز (لندن)

پروفیسر ادبیات انگریزی جامعہ عثمانیہ

ناشر کتب خانہ تاج آفس کراچی

مطبوعہ
تدبیر پرنٹنگ پریس کراچی

باہتمام
(نصیر کرمانی)

قیمت
چھ روپے آٹھ آنے

[illegible]

ممتاز دولتانہ کے نام!!

فہرست

۱- وطن پرستی کا دور

۲- اسلامی شاعری کا دور

۶ - نسل کا باطل تصور۔

۷ - خلافت - خلافت کی جمہوری اساس، مغربی سرمایہ دار جمہوریت -

۸ - ماضی پرستی کا الزام، فلسفیانہ ماضی پرستی اور نی ٹشے، تمدنی ماضی پرستی تحفظ روایات، تقلید کا مسئلہ،

۹ - چند اور الزامات -

۳ - انقلابی شاعری کا دور

۱ - خضر راہ سے اقبال کی انقلابی شاعری کی ابتدا -

۲ - حرکت افلاطون کی سکونیت کا ردِ عمل، حرکت کا نظریہ، جبر و قدر - زمانہ غائیت -

۳ - قوت - طاقت محض، ابلیس اور مانی، اسکندر و چنگیز، فاشسٹیت کا الزام، نی ٹشے کا نظریۂ قوت -

۴ - ارتقائیت - برگساں اور ارتقائے تخلیقی - زوالِ آدم - مادے کی قدر، تابندگی، جامد مادے سے زندگی کی طرف حرکت، لالہ، نباتات اور جمال کی قدر، حیوانات اور حرکت کی قدر - پروانہ اور جگنو، مرغ ماہی - شاہین - انسان عقل اور عشق - نی ٹشے کا فوق البشر جیلی کا انسان کامل، خودی - اجتماعی خودی -

---

(۱)

وطن پرستی کا دور

وطن پرستی کا دور

حبِ وطن اقبال سے پہلے کی شاعری میں

بانگِ درا اقبال کے اردو کلام کا پہلا مجموعہ ہے۔ اس مجموعے کی پہلی نظم ہمالہ ہے اس نظم کا پہلا مصرعہ یہ ہے:-

اے ہمالہ! اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں

اور پڑھنے والے پر ذہنِ انساں کے حیرت انگیز انقلابات کا خیال کر کے استعجاب غالب آجاتا ہے۔ یہ اس شاعر کے اردو مجموعہ کلام کا پہلا مصرعہ ہے جس سے زیادہ کاری ضرب وطن پرستی کے عام تخیل اور ہندوستانی وطن پرستی کے خاص تخیل پر کسی نے نہیں لگائی اس تخیل کا ذکر اس مفکر نے کیا ہے جس نے سب سے پہلے جغرافیائی حدود کی تعیین کر کے پاکستان کا تصور پیش کیا۔ اقبال کے بہت سے پڑھنے والے جن میں دونوں طرح کے لوگ شامل ہیں، مداحین اور ناقدین (یعنی سیاسی ناقدین) سب اسی استعجاب کی منزل میں

ٹھٹک کر رہ جاتے ہیں۔ اس بظاہر تناقض اس بظاہر تضاد میں کسی طرح کی وحدت انہیں کام کرتی نظر نہیں آتی، وہ بجائے اقبال کے کلام کے مجموعی ارتقا کا اندازہ کرنے کے اس کی پوری شاعری کو ایک ابتدائی مختصر وطن پرستی کے دور اور ایک دوسرے طویل اور اصلی یعنی اسلامی شاعری کے دور میں تقسیم کر کے مطمئن ہو جاتے ہیں،

خیر اقبال کی شاعری کی ارتقائی وحدت کا ذکر تو آگے آئے گا فی الحال تو ہمیں اُن کی اس ابتدائی نظم کے پہلے مصرعے سے سروکار ہے۔ یہ تفصیل کشور ہندوستان کچھ ایسی زیادہ نئی یا انوکھی نہ تھی۔ غدر کے بعد جب اُردو کے بڑے شاعروں کے دماغ ذرا ٹھکانے ہوئے تو انھوں نے حکمران تمدن کی قدروں کو جانچنا شروع کر دیا۔ یہ نئے شاعر یعنی حالی۔ آزاد وغیرہ) انگریزی زبان سے واجبی ہی واجبی واقفیت رکھتے تھے۔ اور یورپی تمدن کی حد تک اُن کے اندازے محض اُن ارشادات پر مبنی تھے جو ہندوستان میں حکومت کرنے والوں انگریزوں یعنی کمپنی بہادر کے باقیات الصالحات کا نتیجہ فکر تھے۔ سرسید اور سید علی بلگرامی اور ان جیسے چند ادیبوں اور مصلحین کے براہ راست تجربوں کا تھی، ان شاعروں اور خصوصاً

حالی کے طرزِ خیال پر کافی اثر ہوگا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کی غدر کی شکست کے بعد اُردو شاعروں کے سرتاج حالی کی سمجھ میں دو باتیں اچھی طرح آگئیں۔ ایک تو یہ کہ ہم کو ان خوبیوں کا پتہ چلانا اور ان پر عمل کرنا چاہیے۔ جو انگریزی اور یورپی عروج کا راز ہیں، دوسرے یہ کہ قدامت پسند۔ وہاتی یا فولادی ہتھیاروں سے حکمران قوم کا مقابلہ ناممکن ہے۔ یہی سرسید اور حالی کی ساری ترقی پسندی کی دو اساسی حقیقتیں ہیں۔

انگریزی اور یورپی عروج کا راز دریافت کرنے کرتے حالی اور آزاد کو قومیت کی اس قدر کا علم ہوا جس کو ان دونوں نے "حبِ وطن" کا نام دیا ہے۔ دونوں نے "حبِ وطن" پر مثنویاں لکھیں۔ یہ لفظ غالباً دونوں نے یا ان دونوں کے محرک نے اس فارسی مصرعے سے مستعار لیا "حبِ وطن از ملکِ سلیماں خوش تر" اور محمد حسین آزاد نے تو اپنی مثنوی "حبِ وطن" کی ابتدا ہی اس فارسی شعر کی ترکیبِ جدید کی ہے:۔

ہے قولِ جملہ تجربہ کارانِ فارسی
اور کہتے ہیں یہ نظم نگارانِ فارسی

حبِ وطن ز ملکِ سلیمان نکوتر است
خارِ وطن ز سنبل و ریحان نکوتر است

یہ ظاہر ہے کہ آزاد تو آزاد حالی کے پاس بھی حبِ وطن کا مفہوم ذرا غیر واضح اور مبہم تھا، حالی کی نظم ایک طرح کی تشبیب سے شروع ہوتی ہے، اس کے بعد ایک اور تشبیب ہے جو غریب الوطنی میں وطن کی یاد ہے، اس کے بعد جو حصہ ہے اس سے کہیں کہیں پتہ لگتا ہے کہ جس ملک کا وہ ذکر کر رہے ہیں وہ ہندوستان ہے

حملہ جب قوم آریا نے کیا ہے — اور بجا اُن کا ہند میں ڈنکا
ملک والے بہت سے کام آئے — جو بچے وہ غلام کہلائے
شودر کہلائے راکشس کہلائے — رہ گئے پربتوں کے گرد اٹھائے

یہ تاریخی پس منظر اور تھوڑی دیر کا سیاسی رجحان ہے، رام چندر جی کے بن باس کا واقعہ حبِ وطن کی روشنی میں بیان کرتے ہیں، مگر اس کے بعد مولانا حالی کا ذہن دفعتاً عرب اور واقعہ ہجرت، اور مصر میں حضرت یوسف کی غریب الوطنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے (ان میں سے واقعہ ہجرت ہی سے ایک عرصے کے بعد اقبال نے وطنیت کی تردید کے نظریے کو تقویت پہنچائی)، یہاں صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ حالی کسی خاص وطن کی محبت ہی نہیں بلکہ عام طور پر حبِ وطن

کے متعلق تحریر فرما رہے ہیں اور اس سے وطن کے سیاسی تصور کے ابہام کے متعلق شک پیدا ہونے لگتا ہے، جو ہندوستانی مسلمانوں کے دل میں شاید ہمیشہ سے جاگزیں تھا۔ مولانا حالی کے تصورِ حبِ وطن کی یہ دو عملی ۱۹۷۴ء میں نمودار ہوتی ہے، انگریزوں نے ہندو اور مسلم سیاسی نفاق کی طرف پہلی علانیہ رہنمائی اس کے اٹھارہ سال بعد یعنی ۱۸۹۲ء کے قانون مجالس ہند میں کی جس کی رو سے ہندوستان کے سیاسی دستور میں مسلمانوں کو پہلی دفعہ علیحدہ حقِ نمائندگی دیا گیا۔

غیر مولانا حالی حضرت یوسف کے قصے سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حبِ وطن دراصل وطن ہے:۔

ہم ہیں یا وطن کے دیوانے — وہ تھے اہلِ وطن کے پروانے

اس طرح حبِ وطن کا تصور اور زیادہ مبہم ہوگیا۔ ایک طرح سے وہ حقوق العباد اور عام انسانیت کا دوسرا نام بن جاتا ہے اور وطنیت کی قدر اور زیادہ تنزل ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں فرقہ وارانہ اتفاق کی بھی تلقین ہے:۔

تم اگر چاہتے ہو ملک کی خیر — نہ کسی ہم وطن کو سمجھو غیر

ہو مسلمان اس میں یا ہندو — بودھ مذہب ہو یا کہ ہو برہمو

تو جسے آنکھ اتفاق سے دیکھو — اپنی پتلی سے اچھا سمجھو

کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا ‏ ‏ کبھی دُرّانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتلِ عام کیا ‏ ‏ کبھی محمود نے غلام کیا
سب سے آخر میں لے گئی بازی ‏ ‏ ایک شائستہ قوم مغرب کی
یہ بھی تم پر خدا کا تھا انعام ‏ ‏ کہ پڑا تم کو ایسی قوم سے کام

اس "شائستہ قوم" کی اور زیادہ تعریف "ترکیب بند موسوم بہ زمزمۂ قیصری" مرتبہ ۱۸۷۸ء میں کی گئی ہے ۔ اس سامراجی قصیدے کا ترجمہ کر کے حالی نے دیباچے میں معافی چاہی ہے ۔ اگر اس کا ترجمہ کرنا اور اس کو شائع کرنا کیا ضروری تھا ، اس میں انگلستان کی شہنشاہیت اور ہندوستان کی غلامی کی وجہ یوں بیان کی گئی ہے :-

یعنی انگلستان ہے جس کی حقیقت اس قدر
شاید اس کے باب میں کوئی کر بیٹھے سوال
کیا ضرورت کہ وہ مختار اور قابض ہے
سرزمین ہند پہ ہے جس کی وسعت کا یہ حال
اس سے کچھ خوں بہے اولاد کا جس کی جہاں
آبِ باراں کی طرح اور بحر و بر ہو جائیں لال
مفت اُسے ہاتھوں سے کھو بیٹھنا روا ہو کس طرح
خوں بہا اُن سورماؤں کا ادا ہو کس طرح

بڑا ظلم ہوگا اگر اس نوحے یا شائستہ قوم کے بار بار ذکر کی وجہ سے مولانا حالی پر رجعت پسندی کا الزام لگایا جائے۔ مگر ہندوستانی مسلمان اسی زمانے میں غدر کے ابتلائے عظیم کے بعد ایسی سخت سیاسی معاشی اور ذہنی شکست کھا چکے تھے کہ دستور زبان بندی کے آگے انہیں سر خم کرنا ہی پڑا۔ بہر حال مجموعی طور پر حالی کی مثنوی "حب وطن" میں بہت انسانیت ہے:-

تم قبیلوں، ادیبوں کو یاد کرو   خوش دل عزیزوں کو شاد کرو

چونکہ معاشی مصیبتوں سے نجات پانے کا کوئی باضابطہ تصور اس وقت پیدا نہ تھا اس لئے سخیوں کو یہ ہدایت کی ہے کہ معاشی عدم مساوات کو وہ اس طرح ہلکا کریں کہ غریبوں کی مدد کرتے رہیں، ہر طرح کے اہل ہنر اپنے ہنر کو عام کریں تاکہ قوم کی دماغی پستی اور عام جہالت میں کچھ کمی ہو۔ انگلستان اور ہندوستان کا موازنہ کیا ہے، اور بڑی حد تک یہ موازنہ صحیح ہے کیونکہ بنیادی معاشی مسائل سے ہندوستانی ادب اور شاعری کا وہ دور نا آشنا تھا۔

محمد حسین آزاد کی مثنوی "حب وطن" کے نقش قدم بھی کچھ ایسی دھندلے سے ہیں۔

ع حب وطن اسے نہیں کہتے کہ باغ سے نکلے جو گل تو خار ہو مشرف کے داغ

اصلی حبِّ وطن حالیؔ کی طرح آزادؔ کے یہاں بھی حبِّ اہلِ وطن ہے۔ وہی حضرتِ یوسف کا حوالہ یہاں بھی ہے، خیالات میں الفت آزادؔ کے یہاں ہے جو حالیؔ کے یہاں نہیں تھا۔ اس ضمن میں حضرتِ آدم و حوّا کی غریب الوطنی کا نقشہ بھی آگیا ہے۔ پھر مورخِ اہلِ فرنگ کی زبانی وطن پرستی کے کچھ نقشے ہیں ایرانی ثقافت کا اثر نمایاں ہے (شاعر کو یاد نہیں رہا کہ اس کے لئے حبِّ وطن ہندوستان کی محبت ہے) سخندانِ فارس اور نگارستانِ فارس اور قندھار کے مصنّف کے نزدیک حبِّ وطن کا مفہوم کچھ یوں ہے :—

اور اُن میں شانِ رستم و دستاں کی دیکھیے
الفت وطن سے شیرِ نیستاں کی دیکھیے
وہ گرزِ گاؤ سر کو دھرے تا بہ شش زمیں
لنگر کا جس کے صدمہ ہوگا زمیں
ریش دو شاخ دوش ہوا پر اڑی ہوئی
اُنھی کے پیچ و خم میں وہ مچھلیں گھری ہوئی
بر میں وہ چرمِ شیر کا خفتاں پھنسا ہوا
اور پاسنگِ تخم ہم بانہ زمیں میں پھنسا ہوا

پاکھر پڑی وحش پہ چیتے کی کھال کی
اور دوش پر شکوہ دو گینڈے کی ڈھال کی
جانا چھڑانے شاہ کو مازندران میں
لڑنا وہ دیو زادوں سے وہ ہفت خواں میں

وہ سیستاں کا شیر عجب کام کر گیا
حُبّ الوطن کے سحر کو بے نام کر گیا

پھر فرنگ کے عالموں اور ناصحوں اور طبیبوں وغیرہ کا ذکر کیا ہے جن پر حُبّ وطن کا آفتاب چمک رہا ہے اور اسی سلسلے میں ہندوستان کا بھی ذکر کہیں کہیں آ گیا ہے۔

آج اس کا آفتاب ہے اوجِ فرنگ پر
اور رات ہند کی ہے رُخِ تیرہ رنگ پر

حالی کی طرح، بلکہ حالی سے بہت زیادہ۔ سرکاری امن بخشی اور امن پسندی کا ذکر ضروری تھا، چنانچہ نظم آزاد کی مثنوی حُبّ وطن کے بعد مثنوی خواب امن ہے جس میں خسرو امن یعنی PAX BRITAINICA کا دربار لگا ہوا ہے، جس میں علم، تجارت، زراعت، صنعت وغیرہ سب خسرو امن کا شکریہ ادا کرتی ہیں۔

اردو شاعری میں حب وطن کی روایت کچھ اس قسم کی تھی: جیسے

اقبال نے پہلی مرتبہ جغرافیائی اور خالص ہندوستانی وطن پرستی کا تصور سب سے پہلے اُردو شاعری میں پیش کیا۔

۲۔ جغرافی حُبِّ وطن

یہ خطاب جو شاعر نے ہمالہ سے کیا ہے کوہ ہمالہ کی قدامت اور اس کی منظری دلکشی کو پس منظر بنا کر دراصل جغرافیائی وطن پرستی اور وطن کی جغرافیائی محبت کے جذبے کو نمایاں کرتا ہے حُبِّ وطن ہی کی وجہ سے اس کا رُتبہ کوہ سینا سے بڑھ جاتا ہے۔

ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کیلئے　　تو تجلّی ہے سراپا چشمِ بینا کیلئے

منظری دلکشی کی قدریں محض وطن پرستی کی وجہ سے نمایاں ہیں بس

امتحانِ دیدۂ ظاہر میں کوہستاں ہے تو

پاسباں اپنا ہے تو دیوارِ ہندوستاں ہے تو

جیسے ہندوستان کی جغرافیائی وحدت بھی متعین ہو گئی، اسی طرح ہمالہ کی قدامت کی ساری عظمت ہندوستان کی پرانی تاریخ کی قدروں سے وابستہ ہے۔

اے ہمالہ داستاں اس وقت کی کوئی سنا

مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا

کچھ بتا اُس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا
داغ جس پر غازۂ رنگِ تکلف کا نہ تھا
ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح و شام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

اسی دوسرے دور میں بچوں کے لیے جو نظمیں ہیں ان میں بھی جغرافیائی وطنیت کا جذبہ بڑے والہانہ انداز سے کارفرما ہے۔

پربت وہ سب سے اونچا ہمسایہ آسماں کا
وہ سنتری ہمارا، وہ پاسباں ہمارا
گودی میں کھیلتی ہیں اس کی ہزاروں ندیاں
گلشن ہے جن کے دم سے رشکِ جناں ہمارا

اور وہ ندی جس کا شاعر ذکر کرتا ہے سندھ یا جہلم یا راوی نہیں ہے بلکہ:-

اے آبِ رودِ گنگا وہ دن ہے یاد تجھ کو
اترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

ہمالہ سے اس قدر محبت ہے کہ اقبال نے بجائے ارارات یا بحیرۂ روم کے کسی پہاڑ کے حضرت نوح کی کشتی کو بھی ہمالہ ہی پر لا ٹھہرایا ہے۔

بندے کلیم جس کے، پربت جہاں کے سینا ۔۔۔ نوحِ نبی کا آکر ٹھہرا جہاں سفینہ

۳۔ قومی اتحاد

ظاہر ہے کہ داخلی طور پر اس جغرافیائی وطنیت کی بنیاد محض ہندوستان کی ایک مشترکہ تمدنی وحدت پر ہو سکتی تھی۔ اور اقبال نے بچوں کو اس زمانے میں یہی کہا کہ ہندوستان میں بہت سے فرقے اور بہت سے مذہب ملک کی تمدنی وحدت میں انتشار نہیں بلکہ رنگا رنگی پیدا کرتے ہیں۔ ان سے وحدتِ وطن کے تصور پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

چشتی نے جس زمیں میں پیغامِ حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا
جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

اقبال کو اس نفاق کا اس زمانے میں بھی احساس اور احساس سے زیادہ قلق تھا، جو ہندوؤں اور مسلمانوں میں غالباً سامراجی حکمتِ عملی کی وجہ سے پیدا ہوتا جا رہا تھا۔ اس زمانے میں بھی انھیں اندیشہ تھا کہ اسی چٹان پر ہندوستانی وطنیت کے تصور کی کشتی ٹوٹے گی، چنانچہ صدائے درد میں یہی خوف نظم کا موضوع ہے۔

سرزمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیا یاں تو اک قرب فراق آمیز ہے

اقبال کو اس کا بھی احساس اسی نظم میں ہوا کہ وہ داؤ پیچ جو سیاسی حکمت عملی کی خاص پہچان تھے، ہندوستان کے مذہبی فرقوں کی باہمی سیاست میں رفتہ رفتہ منتقل ہو رہے ہیں۔ انہوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ اس اساس پر تو متحدہ قومیت کی تعمیر کبھی نہ ہو سکے گی۔

لذت قرب حقیقی پر مٹا جاتا ہوں میں
اختلاط موجۂ و ساحل سے گھبراتا ہوں میں

اسی نظم صدائے درد میں پہلی مرتبہ ہندوستان کی نااتفاقی سے گریز اور ایک علیحدہ اسلامی مرکز کی تلاش کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لیکن یہ اشارہ محض مایوسی کی ایک گذرتی ہوئی کیفیت ہے، اور پاکستان کی تخلیق سے اقبال کا ذہن ابھی ایک چوتھائی صدی پیچھے تھا۔ یہ اشعار جن میں یہ اشارہ ملتا ہے۔ اقبال نے بانگ درا میں نہیں شامل کئے لیکن یہ کلیات اقبال (صفحہ ۱۴۵) میں موجود ہیں۔

پھر بلا لے مجھ کو اے صحرائے وسط ایشیا
آہ اس بستی میں اب میرا گزارا ہو چکا

پار لے چل مجھ کو جلد اے کشتیِ موجِ اٹک
اب نہیں بھاتی یہاں کے بوستانوں کی مہک

الوداع اے سیر گاہِ شیخِ شیراز الوداع
اے دیارِ بلبلِ شکستہ پرواز الوداع

الوداع اے مدفنِ ہجویری احبارِ دم
رخصت اے آرام گاہِ شنکر اچاریہ دہرم

ہر لئے یک رنگی سے کیا آشنائی ہے غضب
ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب

اس زمانے میں اقبال کا ذاتی عقیدہ تھا کہ مذہب کو سیاسیات سے الگ ہونا چاہیئے اور قومیت کی بنیاد وطن پر ہونی چاہیئے نہ کہ مذہب پر۔ اپنی شاعری کے دوسرے اور آخری دور میں اسی عقیدہ پر سب سے کاری ضرب خود انہیں نے لگائی اگرچہ اس نظم میں تو وہ صاف صاف کہتے ہیں :—

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی
کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی
رنگِ قومیت مگر اس سے بدل سکتا نہیں
خونِ آبائی رگِ تن سے نکل سکتا نہیں
(کلیاتِ اقبال صفحہ ۱۴۶)

"حُبِّ آبائی" سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اقبال نسل،
اور ایسی تمدنی وحدت کے بھی قائل تھے جس کی بنیاد نسل پر ہو، بعد میں
ذہن ابھی کسی رمز آشنائے عشق نبرد نہیں ہوا تھا۔
"ترانۂ ہندی" میں بھی مذہب کو سیاست سے بالکل الگ کر دیا گیا ہے

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا

"سید کی لوح تربت" بھی اسی پیغام کی حامل ہے۔

وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لیے اپنی زباں
چھپ کے بیٹھا ہے ہنگامۂ محشر یہاں

وطنیت کے تصور یک جہتی کے ساتھ ساتھ اس نظم میں اور
بہت سی انقلابی اور اخلاقی قدریں ہیں جو اس سے پہلے کسی نظم
میں نہیں ملتیں، اور جن کا بعد کے ادوار میں اقبال کی حکمیات اور
اور اخلاقیات میں بہت اہم مقام ہے۔ اسی نظم میں اقبال نے پہلی
مرتبہ اس امر پر زور دیا ہے کہ تعلیم دین کا مقصد رہبانیت ہرگز نہیں
بلکہ دنیا اور اس کی قوتوں کی تسخیر ہے۔

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترک دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں

اسی طرح سیاست میں ایک اور نئی قدر کی تلقین کی گئی ہے۔ یہ
قدر دلیری کی ہے:-

ہے دلیری دستِ اربابِ سیاست کا عصا

دلیری ہی کے ساتھ آزادگی، غیرت، اور سادگی کی قدریں قومی زندگی
میں پیدا ہوتی ہیں اور جب وہ کسی فرد میں کمال کو پہنچتی ہیں تو وہی
فرد بندۂ مومن ہے۔ بندگی کی نوح "حریت" میں اقبال نے بندۂ مومن کا
لفظ پہلی مرتبہ استعمال کیا تھا۔ یہ ایک ایسی نظم ہے جس کا پیغام اسلامی نہیں
وطنی ہے۔ اس لیے اقبال کے بندۂ مومن کو بالکل مسلمان سمجھنا غلطی ہے
وہ شعر جس میں بندۂ مومن سب سے پہلے نمودار ہوتا ہے، یہ ہے:-

بندۂ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے
قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

یہاں یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ یہ شعر اس اصلی نظم میں نہیں
ہے جو کلیاتِ اقبال (ص ۶۴ تا ۶۶) میں موجود ہے۔ یہ شعر اقبال
نے کچھ عرصے کے بعد بڑھایا، اور بانگِ درا میں اس نظم میں شامل کر
لیا ہے۔

دلیری اور آزادی کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی غلامی اور محکومیت
اور اس غلامی اور سامراجی حکمتِ عملی کے باہمی تعلق کا موضوع اقبال

کی قومی شاعری کا اہم ترین موضوع بن جاتا ہے۔

رُلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

سامراج کا بڑا کام محکوموں میں نفاق پیدا کرنا ہے تاکہ اس بہانے سامراجی لوٹ میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔

نشانِ برگِ گل تک بھی نہ چھوڑ اس باغ میں گلچیں
تری قسمت سے رزم آرائیاں ہیں باغبانوں میں

لہٰذا ہر دور میں محض سامراج پر تکیہ نہیں کیا گیا، اپنی حیات وطنی کی ان کمزوریوں پر تبصرہ بھی ہے جن سے ہندوستان کی وطنی اور قومی وحدت اور اس باعث آزادی اور ترقی کے حصول میں دقتیں پیدا ہو رہی ہیں، ایک ایسی قوم کہ جس کے مختلف اجزا اور مختلف فرقوں میں ماضی کی عظمت کے تصورات اور ماضی کی عزیز ترین یادیں مختلف بلکہ اکثر و بیشتر متضاد ہیں، ماضی نہیں بلکہ حال اور مستقبل پر پوری توجہ کرنی ضروری ہے۔ ذرا دیکھو اس کو جو کچھ ہو رہا ہے ہونے والا ہے

دھرا کیا ہے بھلا عہدِ کہن کی داستانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

اسی جداگانہ اور باہم برسرپیکار رہنی کی وجہ سے ملت و آئین کا
فرق حال اور مستقبل میں نمایاں ہوتا جارہا ہے، وطن کے سوا اشتراک
فکر اور کچھ نہیں، اور اقبال محض وطن کو بین الفرقہ جاتی اتحاد کی واحد دلیل
بنا کے کہتے ہیں۔

اُجاڑا ہے تمیزِ ملت و آئیں نے قوموں کو
مرے اہلِ وطن کے دل میں کچھ فکرِ وطن بھی ہے

شاعر نے یہ تو ابھی تک اچھی طرح محسوس نہیں کیا کہ کون سے معاشی محرکات
فرقہ آرائی کا موجب بن رہے ہیں، لیکن اس زمانے میں یہ ضرور اس کا
راسخ عقیدہ ہے کہ وہ تعصب جو فرقہ آرائی کی وجہ سے آہستہ آہستہ
ہندوؤں اور مسلمانوں میں ایک دوسرے کے خلاف جاگزیں ہوتا جارہا
ہے، ایک دن ان کے قومیت اور وطنیت کے تصور کو توڑ کر رہے گا۔

شجر ہے فرقہ آرائی، تعصب ہے ثمر اس کا
یہ وہ پھل ہے کہ جنت سے نکلواتا ہے آدم کو

جیسے قومیت کے دعویداروں میں باہمی تعصب جاگزیں ہوتا جائیگا
اتنا ہی وہ ایک دوسرے کو بیگانے معلوم ہوں گے، اور ظاہری اتفاق
محض ظاہرداری بن جائے گا۔ خلوص پارہ پارہ ہوتا جائے گا۔

تعصب چھوڑ ناداں دہر کے آئینہ خانے میں
یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے بُرا تو نے
صفائے دل کو کیا آرائشِ رنگِ تعلق سے،
کفِ آئینہ پر باندھی ہے او ناداں حنا تو نے

اس طرزِ خیال سے یہ نتیجہ بھی مترتب ہو سکتا ہے کہ ایک قوم کے دو فرقے جن میں سیاسی طور پر حاکم اور محکوم کا رشتہ رہ چکا ہے، جو معاشی طور پر ایک دوسرے کی کمزوریوں سے ناجائز فائدہ اٹھاتے رہے تھے۔ باہر کی سامراجی طاقت کے زیرِ اثر ایک دوسرے سے اس قدر علیحدہ ہو جائیں گے کہ ان کو دو فرقے نہیں بلکہ دو مختلف اقوام بھی کہا جا سکے گا۔ اقبال اس نتیجے پر کچھ عرصے کے بعد پہنچے۔ اس وقت تو پریم چند کی طرح ان کا محض یہ عقیدہ ہے کہ زبانی قربت، معاشی، مذہبی اور سیاسی افتراق کا علاج ہے۔ اتفاق ہی اس بیمار سیاسی مرض کا علاج ہے کیونکہ دو فرقوں کا باہمی اتحاد دراصل ایک عالمگیر انسانی اتحاد کا پیش خیمہ ہے، اتفاق کی اصل بنیاد بنی نوعِ انسان کی محبت پر ہے۔

شراب روح پرور ہے محبت نوعِ انساں کی
سکھایا اس نے مجھ کو مست بے جام و سبو رہنا

یہ محبت اگلے بند میں ایک طرح کے سیاسی تصوف میں حل ہو جاتی

ہے ۔ بنی نوع انسان کی محبت رفتہ رفتہ خالص محبت اور مقصود بالذات
محبت بن جاتی ہے جو تاریخ کی تمام غلط کاریوں کا علاج ہے ۔

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بیدار قوموں نے

یہ محبت ہمہ گیر ہے ۔ اور انسان کے تمام سیاسی اور ذہنی تعصبات
پر حاوی ہے ۔

بیابانِ محبت، دشتِ غربت بھی وطن بھی ہے
یہ ویرانہ قفس بھی، آشیانہ بھی، چمن بھی ہے
مرض کہتے ہیں سب اس کو یہ ہے لیکن مرض ایسا
چھپا جس میں علاجِ گردشِ چرخِ کہن بھی ہے

اصلی غلامی، قومی یا باہمی امتیاز ہے ۔ کیونکہ اس سے سامراج کی جڑیں
مضبوط ہوتی ہیں ۔ محبت اس نفاق اور اس لئے اس غلامی کی زنجیروں
کو توڑتی ہے ۔

جو تو سمجھے تو آزادی ہے پوشیدہ محبت میں
غلامی ہے اسیرِ امتیازِ ما و تو رہنا

وہ آرزوئے محض، جو ہر جذبہ محبت سے پیدا ہوتی ہے،
سیاسی محبت میں ایک جذبہ طلب بن جاتی ہے اور غلامی کے درد سے

نجات دلاتی ہے۔

دوا ہر دُکھ کی ہے مجروحِ تیغِ آرزو رہنا
علاجِ زخم ہے آزادِ احسانِ رفو رہنا

بہرحال "اتفاق" ہی اقبال کی اس وطنی شاعری کا سب سے بڑا محرک جذبہ، سب سے اہم موضوع ہے اور اس زمانے میں اُن کی رائے کے خلوص سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ اتفاق کے موضوع پر اُن کی بہترین اور دلکش ترین نظم "نیا شوالہ" ہے، یہ نظم خیالات کی تعمیر اور ترتیب اپنی نادر تشبیہات اور اپنے پُرخلوص اور پُرجوش لیکن رُکے انداز بیان کی وجہ سے اقبال کی سب نظموں سے مختلف ہے، اس کی موسیقیت صرف "جگنو" میں ذرا سی منتقل ہوتی ہے۔ اور کسی نظم میں نہیں، ہندو مسلم اتحاد کے موضوع کے اعتبار سے ہندی الفاظ اقبال نے جس کاریگری سے جڑے ہیں، ان کا کوئی اور نمونہ نظیر اکبر آبادی کے بعد اور عظمت اللہ خاں سے پہلے اقبال کی اس نظم کا مقابلہ نہیں کر سکتا، اقبال کی کوئی اور نظم ایسی نہیں جس میں ہندی الفاظ کو اس بے تکلفی اور شیرینی سے برتا گیا ہو۔

اس کا خلوص اس کا جوش آج بھی اردو زبان میں وطنی شاعری کا بلند ترین نقطہ ہے:-

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

بانگِ درا میں اس نظم کے بہت سے اچھے شعر شامل نہیں۔ کلیاتِ اقبال میں (صفحہ ۵۰ - ۵۱) نیا شوالہ اس طرح کا بنا ہوا ہے

سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے جی کی بستی
آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں

دنیا کے تیرتھوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ
دامانِ آسماں سے اس کا کلس ملا دیں

پھر اک انوپ ایسی سونے کی مورتی ہو
اس ہردوارِ دل میں لا کر جسے بٹھا دیں

سندر ہو اس کی صورت چھب اس کی موہنی ہو
اس دیوتا سے مانگیں جو دل کی ہوں مرادیں

زنار ہو گلے میں تسبیح ہاتھ میں ہو
یعنی صنم کدے میں شانِ حرم دکھا دیں

پہلو کو چیر ڈالیں درشن ہو عام اس کا
ہر آتما کو گویا اک آگ سی لگا دیں

آنکھوں کی ہے جو گنگا لے لے کے اسکا پانی
اس دیوتا کے آگے اک نہر سی بہادیں
ہندوستاں لکھ دیں ماتھے پہ اس صنم کے
بھولے ہوئے ترانے دنیا کو پھر سنادیں
ہر صبح اٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے
سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلادیں
مندر میں ہو بلانا جس دم پجاریوں کو
آوازۂ اذاں میں ناقوس کو چھپادیں
اگنی ہے وہ جو نرگن کہتے ہیں پیت جس کو
دھرموں کے یہ بکھیڑے اس آگ سے جلادیں
ہے ریت عاشقوں کی تن من نثار کرنا
رونا ستم اٹھانا، اور ان کو پیار کرنا

ان تین بندوں میں سے صرف تین شعر بانگ درا والے چربے میں شایع ہوئے ہیں۔ شعر شوالے میں ہندوستان کی محبت کو غالباً ترک سمجھ کر بانگ درا میں نہیں رکھا گیا۔ لیکن بانگ درا میں ایک شعر ہے جو کلیاتِ اقبال کے اس چربے میں نہیں ہے۔ "شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے"

یہ شعر اِن تینوں بندوں کی معنوی لحاظ سے ایک حد تک پامالی کرتا ہے ۔ کیونکہ یہ کبیر اور بھگتی تحریک کی کوشش اتحاد کی طرف کھلم کھلا اشارہ ہے ۔ اس پوری نظم پر کبیر اور بھگتی تحریک کا اثر بہت نمایاں ہے خصوصاً آخر کے شعروں میں جیسے ۔

زنّار ہو گئے ہیں تسبیح طرح ہیں ہم

اور

آگئی ہے وہ جو ترکن کہتے ہیں پریت جسے
دھرم شرع کے یہ جھگڑے اس آگ سے جلا دیں

محبت کا یہ مضمون نہ تصوّر قیدِ ان سطحی کی بین الاقوامیت تھی عرفی کے یہاں برہمن بھی مومن ہے اور برہمن کے متعلق غالب ، اقبال سے ایک ہی دو پشت پہلے لکھ رہا تھا ۔

وفاداری بشرطِ استواری عین ایمان ہے
مرے بت خانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

اور یہی بین الاقوامیت کا مضمون فارسی کے غالب کے یہاں ان الفاظ میں صورت اختیار کرتا ہے ۔

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

ان اشعار کا تصور درد کے "محبت" والے بند سے مقابلہ کیجیے۔
بانگ درا کے حصہ دوم کی شاعری کے زمانے میں ۱۹۰۵ء سے
۱۹۰۸ء کی شاعری میں وطنی نظم ایک بھی نہیں، صرف ایک نظم ایک
ممتاز ہندو سوامی رام تیرتھ کے متعلق ہے۔ جس میں اقبال کا فلسفۂ فنا
موت میں زندگی کا، اور بظاہر انجام میں تسلسل کا، بظاہر سکون عشق کی مسلسل
حرکت کا سبق حاصل کرتا ہے۔ سوامی رام تیرتھ والی نظم میں ایک شعر ہے

نفی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلّا اللہ کا

فنا کے بعد بقا اور جلال کے بعد جمال کا یہ تصور اقبال نے آگے
چل کر جاوید نامہ اور پس چہ باید کرد میں روس اور اشتراکیت کو جانچنے
کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس نظم میں اس شعر میں لا اور الا کے کنایوں
کا استعمال اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ نفی اور اثبات کا یہ قانون
اقبال نے جلال اور جمال کی محض اسلامی قدروں کو جانچنے کے لئے
اختیار نہیں کیا ہے بلکہ اس کا انطباق ہر طرح کے سیاسی اور وجدانی
مسائل پر ہو سکتا ہے۔

اسی حصہ دوم کی شاعری میں ایک نظم صقلیہ بھی شامل ہے جو پہلی
اسلامی نظم ہے، اور وہ جو اقبال کی وطنی شاعری کے دلدادہ ہیں نہیں

حیرت ہوتی ہے کہ تین سال کے قلیل عرصے میں کیونکر وطنیت کے یہ تمام تصورات اقبال کے ذہن نے باطل قرار دیئے ہوں گے تدریجی ارتقا کا بہت کم پتہ چلتا ہے۔ دفعتاً ایک مکمل تبدیلی، ایک نئے دور، بدلی ہوئی قدروں، بالکل مخالف سیاسی تصورات کی وجہ سے شاعری کی رو کا راستہ بدل دیں۔ اگر زبان اور طرزِ بیان اور جوش و خروش، اگر حرکیت اور آزادی اور محبت کے وہی تصورات مشترک نہ ہوتے، تو شبہ ہوتا کہ دونوں دور کی شاعری کہیں اور کا کلام تھی، اور بعد کی شاعری کسی اور کا۔ ہندوستان کی سیاسی دنیا میں بھی انقلابات رونما ہو رہے تھے۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۶ء کے زمانے میں مسلمانوں نے سیاسی طور پر محسوس کیا کہ مذہب، تمدن اور معاشیات کے اعتبار سے وہ بہت سے ایسے جداگانہ حقوق رکھتے ہیں، جن کا تحفظ ضروری ہے، لارڈ منٹو کے پاس مسلمان امرا اور برسرآوردگان کا وہ مشہور و معروف ایڈریس پیش ہوا، جس کے بعد سے سامراجی شہنشاہی کے زیرِ سایہ ہندو مسلم معاشی اور سیاسی مقابلے میں شدت پیدا ہوتی ہی گئی۔ سامراج نے طے کیا کہ ۱۸۵۷ء کے بعد سے مسلمانوں کو کافی دبایا جا چکا، اور کہیں ہندو زیادہ طاقتور نہ ہو جائیں۔ مسلمانوں کے اس ایڈریس کے متعلق مولانا محمد علی نے جو کانگرس کے صدر تھے یہ رائے دی کہ یہ کھیل سرکار کے اشارے سے ہو رہے ہیں جن لوگوں

کے دستخط اس ایڈریس پر ثبت تھے ان میں چند کے نام یہ ہیں،
سر آغا خان۔ ملک (سر) عمر حیات خان ٹوانہ، آنریبل میاں محمد شاہ دین
(سر) سید علی امام (سر) عبدالرحیم (سر) محمد شفیع، حکیم اجمل خان،
محسن الملک صاحبزادہ آفتاب احمد خان،

مسلمان امراء اور زمینداروں کے اس گروہ نے اس ایڈریس میں مطالبہ کیا تھا کہ مسلمانوں کو اُن کی تعداد جاہ و مرتبت اور مقامی اثر کی بنیاد پر صوبوں اور شہروں کی مجلسوں میں فرقہ داری حق نمائندگی دیا جائے۔ ہندوستانی یونیورسٹیوں کے عالمین کی مجالس میں مسلمانوں کی نمائندگی کا یقین دلایا جائے۔ صوبوں کی کونسلوں کے لئے ایک طرح کے علیحدہ حق انتخاب کے تحت مسلمانوں کو انتخاب کرنے کی اجازت دی جائے۔ امپیریل لیجسلیٹو کونسل کے لئے تعداد کے تناسب سے زیادہ نشستیں مسلمانوں کو دی جائیں تاکہ ایک حد تک توازن برقرار رہے، اور ان ممبروں کے انتخاب کے لئے حق رائے وہی مسلمان زمینداروں، وکیلوں، تاجروں، صوبائی کونسلوں کے ممبروں وغیرہ کو دیا جائے۔ یہ مطالبات کم و بیش توڑ مروڑ کے ۱۹۰۹ء کے ایکٹ کے ذریعے حکومت نے منظور کر لئے اس کے بعد ۱۹۰۹ء سے شملہ کانفرنس ۱۹۴۵ء تک حکومت ہند کی یہی حکمت عملی رہی کہ ایک فرقہ کو دوسرے فرقہ کے مقابل باری باری سے تقویت پہنچائی جائے۔

یہ کہنا بڑی غلطی ہو گی کہ سنہ ۱۹۰۹ء کے ایکٹ یا اُن حالات کا جن کا
نتیجہ اس ایکٹ کی صورت میں ظاہر ہوا اقبال پر کوئی اثر ہوا۔ ملک کی سیاسی
فضا ضرور بدل رہی تھی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سنہ ۱۹۴۰ء میں جناح نے
"دو قوموں کا نظریہ" مسلم لیگ کے مسلک میں داخل کر لیا، اور ڈاکٹر امبیدکر نے
اپنی عالمانہ کتاب میں سائنسی نقطۂ نظر سے اس کی تائید کی۔ بہر حال کہا جا
سکتا ہے کہ سنہ ۱۹۲۰ء کے بعد ہی ہندوستان کی سیاسی حالت اس قدر
نفاق انگیز ہو گئی تھی کہ ہندوستان بجائے ایک کے دو تمدنی اور معاشی
وحدتوں میں منقسم ہونے لگا تھا۔ سرکاری حکمت عملی کے باعث فرقہ وارانہ مسئلہ
مذہبی سے زیادہ معاشی مسئلہ بن گیا۔

یہاں ایک امر شروع سے آخر تک پیش نظر رہنا چاہیئے۔ اور وہ یہ کہ
اگرچہ اقبال اپنی پوری ذہنی زندگی میں اپنی شاعری کے اثر سے مسلمان
عوام کے رہنما رہے اور بیرونی اور اندرونی سیاسیات پر تبصرہ انہوں
نے ہمیشہ کیا۔ لیکن ان کے خیالات میں ہندوستان کی سیاسی نشوونما یا
داؤ پیچ سے بہت کم اثر یا فرق مترتب ہوا۔ صحیح یا غلط جو راستہ انہوں
نے چنا، وہ شروع سے آخر تک ایک مکمل ذہنی ارتقا کا پتہ دیتا ہے۔ بعض
بعض پیچ و خم اس راستے میں ایسے شدید بھی ہیں کہ پیچھے یا آگے کا منظر بالکل
نظر سے روپوش ہو جاتے ہیں، مگر اس سے ان کے راستے کی وحدت میں فرق

نہیں پڑتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کے کلام اور ہندوستان کے عام مسلمانوں کے سیاسی مسلک میں ایک طرح کی زمانی مطابقت ہے۔ اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ ادب اور زندگی ایک ہیں۔ دونوں کے درمیان کوئی خطِ فاصل نہیں۔

۴۔ ہندوستانی مشاہیر اور اہلِ وطن

وطن کے متعلق اقبال کا نظریہ میں جو تبدیلی پیدا ہوئی اُس کی وجہ سے وطن کی محبت اُن کے دِل میں کم نہیں ہوئی، البتہ وطن کو اُنھوں نے سیاسیات سے الگ کر دیا جس طرح مغرب نے بقول اقبال کے سیاسیات کا رشتہ مذہب سے توڑ کے وطن، جغرافیائی وطن سے لا جوڑا تھا، اسی طرح اقبال نے سیاسیات کا واسطہ وطن سے توڑ کے مذہب (افیونی اور سرمایہ داری کا شکار مذہب نہیں بلکہ عالمِ انسانیت جس میں روحانی اور وجدانی قدریں بھی شامل ہوں) سے ملانے کی کوشش کی۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ آخر دم تک اُن کے کلام میں ایسی نظمیں ملتی ہیں جن میں ہندوستان سے بحیثیت غیر سیاسی وطن کے بڑی ہی والہانہ محبت کا پتہ چلتا ہے، دوسرے یہ کہ اپنے وطن میں سے دیگر فرقوں میں جو لوگ اقبال کی نظروں میں قابلِ تعظیم تھے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے ہر دور میں اِن سے کسی نہ کسی کے متعلق نظمیں لکھی ہیں۔ اور ہندو

فلسفے اور کمال اور ہندو تمدن کی ان تمام خصوصیتوں کی طرف جو ان کے ذہن کو تسخیر کرتی تھیں۔ اس کا ذہن اور قلب بار بار کھنچتا ہے۔ "تیسرے دور کی ایک نظم "رام" ہے، اقبال رام کی اخلاقی صفات کے گرویدہ ہیں ؎

"تلوار کا دھنی تھا، شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں، جوشِ محبت میں فرد تھا

اسی طرح گورو نانک نے انسانی مساوات اور وحدانیت کی جو تعلیم دی۔ اس کے متعلق بھی ایک نظم ہے:-

قوم نے پیغامِ گوتم کی ذرا پروا نہ کی
قدر پہچانی نہ اپنے گوہرِ یکدانہ کی
آشکار اس نے کیا جو زندگی کا راز تھا
ہند کو لیکن خیالی فلسفے پر ناز تھا؛
آہ، شودر کے لیے ہندوستاں غم خانہ ہے
دردِ انسانی سے اس بستی کا دل بیگانہ ہے
برہمن سرشار ہے اب تک مئے پندار میں
شمعِ گوتم جل رہی ہے محفلِ اغیار میں

پھر اُٹھی آخر صدا توحید کی پنجاب سے
ہند کو اک مردِ کامل نے جگایا خواب سے

"جاوید نامہ" میں سب سے پہلی رُوح جو اقبال اور رُومی کو نظر آتی ہے اس عارفِ ہندی کی ہے جس کو "جہاں دوست" کہتے ہیں۔ سب سے پہلے حقائق جن کو یہ دونوں اسلامی شُعرا اور مفکرّین سمجھتے ہیں، اسی استادِ کامل کی زبانی ارشاد کئے گئے ہیں۔ وطنی نظریۂ سیاست سے انحراف کے یہ معنی کبھی اقبال نے نہیں لئے کہ وہ غیر اسلامی ہندوستان کے فلسفے یا فکر یا اور دوسری اعلیٰ تمدنی اور ذہنی قدروں سے احتراز کریں۔ عارفِ ہندی سے ملاقات ان لفظوں میں بیان کی ہے:-

زیرِ نخلے عارفِ ہندی نژاد	دیدہ ہا از سرمۂ اش روشن سواد
موئے بر سر بستہ و عریاں بدن	گرد او مارے سفیدے حلقہ زن
آدمے از آب و گل بالاترے	عالم از ویرِ خیالش پیکرے
وقتِ او را گردشِ ایّام نے	کارِ او با چرخِ نیلی فام نے

پہلے جہاں دوست، رُومی سے حق آدم، اور عالم کی ماہیت کے اسلامی تصوّر کے متعلق سوالات کرتا ہے۔ اس کے بعد "جہاں دوست" ایک فرشتے کی زبانی ایشیا کی بیداری اور آئندہ ترقی کی پیشین گوئی کرتا ہے، ظاہر ہے کہ ایک ہندو فلسفی جس مشرق کے احیا اور بیداری کا ذکر کرتا ہے، وہ

محض اسلامی مشرق یا عالم اسلام نہیں ہو سکتا، اس سے انسانیت کا وہ سارا حصہ مراد ہے جو مغربی شہنشاہیت کی معاشی غلامی میں مبتلا ہے مشرق کے لئے یہ پیشین گوئی کی گئی ہے کہ وہ بجائے تصورات کے بت تراشنے کے اپنے نفس کو اس طرح تراشے گا کہ اس کی خودی واضح ہوتی جائے گی :-

رخت ہندو از مقام آزری ۔۔۔ تا شود خوگر ز ترکِ بت گری

اے خوش آں قومے کہ جانِ او تپید ۔۔۔ از گلِ خود خویش را باز آفرید

اس کے بعد عارفِ ہندی، زندہ رود یعنی اقبال کا فلسفۂ اخلاق، مابعد الطبیعیات اور الہیات میں امتحان لیتا ہے، ہندو اور اسلامی فلسفیانہ اور الہیاتی تصورات کا اس سوال و جواب کے سلسلے میں بڑی جدت سے امتزاج کیا گیا ہے، امتحان میں ہندو فلسفی کے سوالات اور اقبال کے جوابات یہ ہیں

گفت مرگِ عقل؟ گفتم ترکِ فکر

گفت مرگِ قلب؟ گفتم ترکِ ذکر

گفت تن؟ گفتم کہ زاد از گردِ راہ

گفت جاں؟ گفتم کہ رمزِ لا الٰہ

گفت آدم؟ گفتم از اسرارِ اوست

گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست

گفت این علم و ہنر؟ گفتم کہ پوست
گفت حجت چیست؟ گفتم روئے دوست
گفت دین عامیاں؟ گفتم شنید
گفت دینِ عارفاں؟ گفتم کہ دید

اُستادِ ہندی، اقبال سے یہ جوابات سُن کر خوش ہوتا ہے۔ اور اُسکے بعد اقبال کو نو فلسفیانہ نکات بتاتا ہے ۱- یہ عالم ذاتِ حق کے لئے حجاب نہیں ۲- عالم میں پیدا ہونا خوب ہے تاکہ شباب از سرِ نو حاصل ہو، ۳- حق ماورائے مرگ ہے، اور عین زندگی ہے۔ علم مرگ بندوں کو حاصل ہے، خدا کو حاصل نہیں۔ اس میں ہم خدا سے افزوں تر ہیں ۴- وقت میں شیرینی اور زہر دونوں ہیں۔ وقت کی رحمت یہ ہے کہ گذر جاتا ہے ۵- اصلی لڑائی کافر سے نہیں بلکہ اپنے آپ سے ہے۔ کیونکہ کفر تو مرگ ہے اور غازی مُردے سے کیا جنگ کرے گا ۶- کافر بیدار دل، خوابیدہ دیندار سے افضل ہے ۷) چشم کور بھی نامعلوم بات دیکھ سکتی ہے ۸- حجت گل سے نباتی زندگی نشوونما حاصل کرتی ہے لیکن انسان کچھ نہیں حاصل کرتا۔ ۹- یہ آٹھویں نکتے کی مزید تشریح ہے جو چیز نباتات کو زندگی اور نمو بخشتی ہے جذب ہے۔ انسان کا جذب پیدا ہے اور نباتات کا پنہاں۔

جاں بہ تن ما را جذب این و آں
جذب تو پیدا و جذب ما نہاں

اس کے بعد ہندو عارف پھر اپنے دھیان گیان میں محو ہو جاتا ہے۔
اسی فلک قمر پر شاد دی طواسین ہیں جب رومی اور اقبال پہنچتے ہیں
تو دنیا کے چار اہم مذاہب یعنی بدھ مت۔ زرتشتی مذہب مسیحیت اور
اسلام کی طواسین دیکھتے ہیں، پہلی طاسین گوتم ہے، گوتم بدھ کا اشعار
اقبال نے بعض میں کیا ہے۔ بدھ مت کے اخلاقی فلسفے سے بھی اقبال
نے تعلیم خودی ہی کو اخذ کیا ہے۔

از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگذر
کہ تو ہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست

کبھی عالم غیب یا عالم مثال پر ایقان انسان اور اس کی دشواریوں کا علاج
نہیں۔ دنیا میں رہ کے دنیا سے آزاد ہو جانا بڑی بات ہے۔ اس رہبانیت
کی وجہ جواز یہ ہے کہ اس کی بنیاد انسانیت پر ہے، دوسرے انسان
کی غمخواری پر ہے سے بگذر از غیب کہ ایں وہم و گماں چیزے نیست
در جہاں بودن و رستن ز جہاں چیزے ہست
راحت جاں طلبی؟ راحت جاں چیزے نیست
در غم ہم نفساں اشک رواں چیزے ہست

مایا کو مایا سمجھنے کا اصل مقصود صحیح اخلاق کی تعلیم ہے :-

حسنِ رخسار دمے ہست و دمے دیگر نیست
حسنِ کردار و خیالاتِ خوشاں چیزے ہست

فلکِ زحل پر وہ رُوحیں ہیں جنھوں نے اپنے وطن سے غداری کی ہے - دانتے نے طربیۂ خداوندی میں جہنم کا سب سے نچلا بدترین طبقہ غداروں کے لئے انتخاب کیا تھا ، غداری خود انہیں کی صفت ہے - شاید ہی کسی اور ملک میں اتنے غدار پیدا ہو رہے ہوں جتنے ہندوستان میں پیدا ہو چکے ہیں اور ہوتے رہتے ہیں - اس لئے رُوحِ ہندوستان فلکِ زحل پر نمودار ہو کے - اپنے غداروں کا شکوہ کرتی ہے - اس حصے کو پڑھ کر یقین ہو جاتا ہے کہ باوجود وطن کو سختی کے ساتھ سیاست سے الگ کر دینے کے وطن کی محبت اقبال کے دل میں ہمیشہ باقی رہی - رُوحِ ہندوستان کو ایک پاک زاد حور سے تشبیہ دی ہے جس کی پیشانی پر تجلی خداوندی کا نور اور سوز ہے ، جس کی آنکھوں کی مستی معرفتِ خداوندی کا سرور ہے - اس کا لباس :-

حلّہ در بر شبک تر از سحاب
تار و پودش از رگِ برگِ گلاب

اس لازوال حسن اور جمال کے باوجود اس کے گلے میں غلامی کا طوق

ہے اور اس کے لبوں پر نالۂ فریاد،

با چنیں خوبی نصیبش طوق و بند

بر لبش آہ نالہ ہائے دردمند

روحِ ہندوستان کی فریاد کو اقبال نے ان الفاظ میں قلم بند کیا ہے
ہندوستانی اپنے ملک کی عزت و ناموس کے تصور ہی سے نا آشنا ہیں۔

شمع جاں افسردہ در فانوسِ ہند

ہندیاں بیگانہ از ناموسِ ہند

بجائے اس کے کہ وہ مستقبل کے نئے پیمانوں، اور نئی قدروں سے
تعمیر کریں، ان کی نظریں اب تک ماضی کی فرسودہ روایتوں اور بے جان اقدار
پر جمی ہوتی ہیں، ابھی تک ہندو رام راج اور مسلمان سلطنتِ مغلیہ کے احیا
کا خواب دیکھ رہا ہے۔

بر زباں زنّار می بندد نظر

از تشِ افسردہ می سوزد جگر

اس نفی پرستی کی وجہ سے قومی انا کی تعمیر نہیں ہو سکتی۔

خویشتن را از خودی پرداختہ

از رسومِ کہنہ زنداں ساختہ

ہندوستان کی سابقہ عظمتیں اور رفعتیں دونوں عصرِ جدید اور آدمیت

کی نئی ضروریات کے مدنظر محض رجعت ہی کی طرف لے جاسکتی ہیں۔

آدمیت از وجودش دردمند
عصر نواز پاک دناپاکش نژند

ستیاگرہ اور اہمسا سے جبر کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، مہاتما گاندھی کا تصورِ فقر جبر کو اس لئے توڑ نہیں سکتا کہ اس سے مجبور اور محکوم کو صبر کی عادت پڑ جاتی ہے۔ حاکم مسلسل جبر اور محکوم مسلسل صبر کا عادی ہو جاتا ہے صبر ایک طرح کی سیاسی اور نفسیاتی انفعالیت ہے، جس کی وجہ سے ظلم سہنے میں نفسیاتی طور پر مزہ آنے لگتا ہے۔ صبر ایک طرح کا سیاسی افیون بن جاتا ہے۔ اصلی تصورِ فقر وہ ہے جس میں حاکمیت کی سی طاقت اور جارحانہ قوت ہو، جب تک یہ انقلابی فقر قوم کا مسلک نہ بنے آزادی کی امید کم ہے۔ کیونکہ صبر ایک طرح کی نیاز مندی ہے جس کی وجہ سے محکوم حاکم کے جبر میں اس طرح لذت محسوس کرتا ہے جیسے روایاتی عاشق معشوق کے ظلم میں :-

بگذر از فقرے کہ عریانی دہد	اے خنک فقرے کہ سلطانی دہد
الحذر از جبر و ہم از خوئے صبر	جابر و مجبور زار نہر است جبر
ایں بہ صبر پیہم خوگر شود	آں بہ جبر پیہم خوگر بود

دونوں کو ظلم میں مزہ آنے لگتا ہے۔

ہر زماں را ذوق ستم گرد و فسردیا

روح ہندوستان کی یہ تنقید تو ہندوستان کی کانگریسی تحریک آزادی
کے متعلق تھی، جو جیل جانے کے لئے تیار ہے، مگر تلوار اٹھانے کے لئے
تیار نہیں۔ اس کے بعد ساری تنقید ان سرکار پرست غداروں کی ہے
جو میر جعفر کے زمانے سے لیکر اب تک برابر ہندوستان کو غیروں کے
ہاتھ بیچتے آئے ہیں اور اب بھی بیچتے جا رہے ہیں۔ روح جعفر غداری
کی روح ہے جو نسلاً بعد نسلٍ ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں
حلول کر جاتی ہے۔

مرد جعفر زندہ روح او ہنوز — کے شب ہندوستاں آید بروز
آشیاں اندر تن دیگر نہد — تا ز بند قید بدنہا وا رہد

اس زمانے کے سیاسی غدار ایسے سوداگر ہیں جو اپنے فائدے کے لئے
اپنا ملک بیچتے ہیں، وہ کسی کے دوست نہیں۔

دین او آئین او سوداگری است — عنتری اندر لباس حیدری است
خند خنداں است با کس یار نیست — مار اگر خنداں شود جز مار نیست

ان میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جنہوں نے وطن کے انسانی تصور کی بجائے
وطن کے سیاسی تصور کو اہمیت دینے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس سے
وطن کے باشندوں کے انسانی (معاشی، تمدنی) مسائل نہیں حل ہو سکتے۔

پیش ازیں چیزے دگر مسجودِ او
در زمانِ ما وطن معبودِ او

افلاک کی سیر کے بعد اقبال آسوے افلاک پہنچتا ہے، وہ بہت سے اعلیٰ ترین شاعروں کو، جن میں قرۃ العین طاہرہ اور غالب بھی شامل ہیں نیچے افلاک پر چھوڑ آیا ہے مسلمان شعرا میں یہاں صرف غنی کاشمیری کی رسائی ہے کیونکہ ناصر خسرو علوی کی روح تو محض ایک غزل سنانے کے لئے آئی ہے، لیکن غنی سے بھی زیادہ اونچا جامع اور واضح مقام یہاں قدیم ہندو شاعر اور ڈراما نگار بھرتری ہری کا ہے، پہلے تو وہ اقبال کو نظریۂ فن کی تعلیم دیتا ہے، پھر زندگی کی۔ یہ آخری حصہ بھرتری ہری سے ماخوذ ہے۔ زندگی کی یہ تعلیم اشتراکیت کی السانی تعلیم سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ زندگانی کی اولین قدر عبادت نہیں بلکہ عمل ہے۔

سجدہ بے ذوقِ عمل خشک و بجائے نرسد
زندگانی ہمہ کردار چہ زیبا و زشت

کردار اور عمل خواہ وہ زشت ہی کیوں نہ ہو، عبادت محض (عبادت بے عمل) سے افضل ہے۔ کائنات کی ساری تعمیر محض خدا کی تخلیق کا تماشا نہیں، اس کی بلندی تعمیر انسان کے دم سے ہے جو اس کی تکمیل تعمیر کر سکتا ہے، اور اس میں جو تبدیلی چاہے کر سکتا ہے۔

این جہانے کہ تو بینی اثرِ یزداں نیست
چرخہ از تست و ہم آں رشتہ کہ بروے تو رشت

سجدے کا اعلیٰ سزاوار وہ قانون ہے جو مکافاتِ عمل کا نتیجہ ہے، کیونکہ وہ مقامات جو مذہب میں دوزخ اور اعراف اور بہشت کہلاتے ہیں، اُن کے تصورات عمل ہی کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔

پیشِ آئینِ مکافاتِ عمل سجدہ گداز
زانکہ خیزد زِ عمل دوزخ و اعراف و بہشت

جوں جوں سیاسی وطنیت سے اقبال کا انکار بڑھتا جاتا تھا، اسی انداز سے اپنے وطن ہندوستان کے غیر اسلامی تمدن کی عظمت کے مختلف پہلوؤں کا اثر بھی اقبال پر بڑھتا جاتا تھا۔ جاوید نامہ، کی یہ مثالیں اس کا ثبوت ہیں۔ منافرت تو ایک طرف کبھی خفیف سی ذہنی غیریت بھی کہیں نظر آتی۔ اس کے برعکس اقبال کو ہندو تہذیب ثقافت الہیات اور مذہب میں جا بجا ایسے عناصر ملتے ہیں جو اُن کی اپنی فکر کے ارتقاء میں بے حد ممد و معاون ثابت ہوسکتے ہیں۔ جس طرح ہندو تمدن اور فکر کا اثر بڑھتا جاتا تھا، اسی طرح از ملکِ سلیمان خوشتر زمینت کا غیر سیاسی جذبۂ وطن بھی اُن کے کلام میں آخر تک باقی رہا۔ ٹیپو سلطان کاویری کو ان والہانہ الفاظ میں مخاطب کرتا ہے۔

رود کاویری یکے نرمک خرام
خستۂ شاید کہ از سیر دوام
در کہستاں عمرہا نالیدۂ
راہ خود را با مژہ کاویدۂ
اے مرا خوشتر ز جیحون و فرات
اے دکن را آب تو آبِ حیات
موج تو جز دانۂ گوہر نزاد
طرۂ تو تا ابد شوریدہ باد

اگر وطن کو بطور سیاسی اکائی کے تسلیم نہ بھی کیا جائے تب بھی انسانی اتحاد کی بنیاد میں کوئی خلل نہیں پڑ سکتا۔ اتفاق اور اتحاد کی بنیاد جغرافی نہیں بلکہ وحدتِ انسانی ہے۔ چنانچہ "افتراقِ ہند" کے موضوع پر [illegible] اشعار ہیں۔

ہندیاں با یک دگر آویختند ۔۔۔ فتنہ ہائے کہنہ باز انگیختند
تا فرنگی قومے از مغرب زمیں ۔۔۔ ثالث آمد در نزاعِ کفر و دیں

اس نفاق کا علاج صرف انقلاب ہے

کس نداند جلوۂ آب از سراب
انقلاب اے انقلاب اے انقلاب

یہ انقلاب محض سیاسی نہیں بلکہ باطنی بھی ہو، قوم کی مختلف اکائیوں کے لئے اجتماعی خودی کو نشوونما دینا ضروری ہوگا۔

اے ترا ہر لحظہ فکر آب و گل ازحضور حق طلب یک زندہ دل
ہر نفس با روزگار اندر ستیز سنگ رہ از ضربت او ریزریز

اس باطنی انقلاب کے بغیر معاشی انقلاب اور آزادی کی جدوجہد کے وجود میں آنا ممکن نہیں ہے

این چنین دل، خود نگر، اللہ مست
جز بہ درویشی نمی آید بدست
اے جواں دامانِ او محکم بگیر
در غلامی زادہ آزاد میر

"ضرب کلیم" میں ایک نظم ہے "شعاعِ امید" یہ ماآل فنونِ لطیفہ ہیں زندگی کا ایک نیا پیغام، ایک نئی امید ہے، لیکن اس شعاع کا رخ عالم اسلام کی طرف نہیں بلکہ ہندوستان کی جانب ہے، ہندوستان کی جغرافیائی وحدت کو اقبال "ضرب کلیم" کے زمانے میں قابل تقسیم سمجھتے تھے لیکن اس زمانے میں بھی ہندوستان کے تمدن کی بہت سی قدریں، خصوصاً ذہنی فلسفیانہ اور فنون لطیفہ کی بعض قدریں ان کے نزدیک باہم مشترک اور ناقابل تقسیم تھیں ۔

چنانچہ شاعر امید کی زبان سے:۔

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
اس خاک سے اٹھے ہیں وہ غواصِ معانی
جن کے لیے ہر بحرِ پرآشوب ہے پایاب

اب یہی مشترکہ تمدنی میراث ذہنی غلامی کے خطرے میں مبتلا ہے اور حرکت کا اصول تقریباً زائل ہو چکا ہے:۔

جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں
محفل کا وہی ساز ہے بیگانۂ مضراب
بت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن
تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہِ محراب

اس تمدنی اشتراک کا اصلی رابطہ اتحادِ انسانیت ہے، اور انسانیت کا تصور ایسا جامع اور ہمہ گیر ہے کہ مشرق اور مغرب کا وہ قدیم جھگڑا جس سے اقبال کی ساری شاعری بھری ہوئی ہے، اس بین الاقوامیت میں سلجھ جاتا ہے۔ کیونکہ فنونِ لطیفہ ہی کی شاعری کی مدد سے ایک قدرتی وحدت

تمدن کے محرکات اور اس کی اندرونی زندگی کو سمجھتا ہے۔ اور قومیں ایک دوسرے سے سیکھتی اور ایک دوسرے کی عزت کرتی ہیں۔ چنانچہ اس نظم کا آخری شعر ہے:

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

-۲-

اسلامی شاعری کا دور

۱۔ سیاست اور مذہب

جس طرح اقبال کی ملی اور انقلابی شاعری کے دور میں وطن سے محبت کا جذبہ ہمیشہ باقی رہا، اسی طرح ان کی ابتدائی وطنی شاعری کے دور میں مذہبی عقیدت کے آثار جا بجا ملتے ہیں، وطنی دور کی شاعری میں مذہب کا تعلق سیاسیات سے بالکل نہ تھا، وہ ایک فطری وجدان، ذاتی اعتقاد تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ وجدان، یہ اعتقاد شروع ہی سے بہت گہرا تھا اقبال کے والدین کا اثر، ان کے استاد کا اثر یہاں تک کہ ڈاکٹر آرنلڈ کا اثر جو خود بڑے نامی مستشرق تھے۔ سب ان کو مذہبی اعتقادات کی طرف کھینچتے تھے۔ شباب کے زمانے میں وہ حضرت ہجویری کے مزار پر حاضر ہوتے تھے اور ولایت جاتے ہوئے انہوں نے حضرت نظام الدین اولیا کی درگاہ پر ایک بڑی پرسوز نظم لکھی، حضرت بلال کے متعلق جو نظم انہوں نے پہلے دور میں لکھی ہے اس میں عشق رسول کا اس گہرے جذبے کی تعریف ہے جو ان کی ذاتی واردات میں شاید سب سے زیادہ گہرا اثر ہے۔

اس لئے جو تبدیلی ہوئی وہ یہ نہیں تھی کہ اقبال نے وطنی شاعری کی جگہ اسلام کی شاعری کو اپنا خاص موضوع بنایا۔ اسلام کی شاعری تو ان کے کلام میں پہلے بھی شامل تھی اصل تبدیلی یہ ہے کہ انہوں نے سیاسیات کو وطنی سے علیحدہ کر کے مذہبی تمدن سے منسلک کر دیا۔ یہ

تبدیلی بڑی اہم تھی، اور آج بھی ہندوستانی مسلمانوں کے سیاسی تصورات کا بڑی حد تک اسی پر دارومدار ہے۔ اس تصور پر ہم آئندہ مفصل بحث کریں گے۔ فی الحال تو صرف یہ کہنا کافی ہے کہ اقبال کی شاعری کی جذباتی سطح پر وطن اور مذہب دونوں اپنی اپنی جگہ قائم رہے، صرف سیاسیات نے ایک سے قطع تعلق کر کے دوسرے سے اپنے آپ کو وابستہ کر لیا۔

اس طرح سیاسی رجحان میں ایک نئے بُعد کا اضافہ ہوا۔ یہ نیا بُعد روحانی قدر ہے، مغرب کی تاریخ کا تجزیہ کر کے اقبال اس نتیجے پر پہنچے۔

"سرزمین مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رہبانی نظام کی حیثیت رکھتا تھا۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہوئی۔ لوتھر کا احتجاج دراصل اسی کلیسائی حکومت کے خلاف تھا۔ اس کو کسی دنیوی نظام سیاست سے کوئی بحث نہیں تھی۔ کیونکہ اس قسم کا کوئی نظام سیاست مسیحیت میں موجود نہیں تھا۔ غور سے دیکھا جائے تو لوتھر کی بغاوت ہر طرح سے حق بجانب تھی، اگرچہ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ خود لوتھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے ماتحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح علیہ السلام کے عالمگیر نظام اخلاق کی بجائے مغرب میں بے شمار

بے شمار ایسے اخلاقی نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں
سے متعلق ہوں گے اور لہٰذا اُن کا حلقۂ اثر بالکل محدود ہو جائے گا
یہی وجہ ہے، جس ذہنی تحریک کا آغاز لوتھر اور روسو کی ذات
سے ہوتا، اس نے مسیحی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک ایسی
غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے اہلِ مغرب کی
نگاہیں اس عالمگیر مطمحِ نظر سے ہٹ کر جو تمام نوعِ انسان سے
متعلق تھا۔ اقوام و ملل کی تنگ حدود میں اُلجھ گئیں۔ اس نئے
تخیلِ حیات کے لئے انہیں ایک کہیں زیادہ واقعی اور مرئی اساس
مثلاً تصورِ وطنیت کی ضرورت محسوس ہوئی، جس کا اظہار بالآخر اُن
سیاسی نظامات کی شکل میں ہوا جنہوں نے جذبۂ قومیت کے ماتحت
پرورش پائی، یعنی جن کی بنیاد اس عقیدہ پر ہے کہ سیاسی
اتحاد و اتفاق کا وجود عقیدۂ وطنیت ہی کے ماتحت ممکن ہے[1]
"بانگِ درا" میں جو نظم "وطنیت" کے عنوان سے ہے اس کا دوسرا تشریحی
عنوان ہے "یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے"۔ اس نظم میں وطن
کے تصور کو اقبال کفنِ مذہب قرار دیتے ہیں۔

---

[1] خطبۂ صدارت آل انڈیا مسلم لیگ ۱۹۳۰ء مترجمہ نذیر نیازی صاحب،

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے

جغرافیائی وطنیت کا تصور کئی اقوام کے ایک دوسرے سے الگ ہو جانے
اور ایک دوسرے سے معاشی، تمدنی
اور سیاسی اعتبار سے برسرِ پیکار ہونے پر منتج ہوتا ہے۔ یہ تنگ نظر وطنیت
تجارتی شہنشاہیت کا راستہ کھولتی ہے:-

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اس نئے سیاسی تصورِ وطن پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے، اور اس
اعتراض کی تاریخی سچائی سے انکار کرنا مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ سرمایہ دار
جمہوریتوں اور اشتراکی حکومت دونوں میں جدید ترین رجحان کسی نہ کسی طرح کی
بین الاقوامیت کی طرف ہے۔ انگلستان کی "دولتِ عامہ" کا تصور انگریز
قومیت کو جغرافیائی حد تک بین الاقوامی بنا دیتا ہے، لیکن نسلی قومیت کی حد
تک تنگ نظری کا کوئی علاج نہیں کرتا، ہر چند کہ اس کے اتحادِ انسانی میں
تعصبِ قومیت کی جڑ کافی کٹ چکی ہے۔ اس لئے محض تاریخی نقطۂ
نظر سے اقبال کے اس نتیجے پر اعتراض کرنا مشکل ہے کہ قومیت خود

جغرافی قومیت سے کسی طرح کی بین الاقوامیت کی طرف راغب ہونا زیادہ ترقی پسند تحریک ہوگی، لیکن یہاں یہ سوال بڑا اہم بن جاتا ہے کہ کس طرح کی بین الاقوامیت؟

ہندوستان کے مسلمانوں کی حد تک کم سے کم اسلامی شاعری کے ابتدائی دور میں اقبال نے جس بین الاقوامیت کا انتخاب کیا ہے وہ اشتراکی نہیں بلکہ اسلامی ہے گو رفتہ رفتہ ان کی اس بین الاقوامی اسلامیت کے تصور کا معاشی نظام اشتراکی ہوتا گیا۔ اس کا ذکر آگے آئے گا۔ فی الحال تو ہم ان کے اس تصور پر بحث کریں گے کہ ان کے نزدیک اسلامی بین الاقوامیت ہندوستانی وطنیت سے بہتر سیاسی نظام ہے۔ اقبال مذہب و سیاست یعنی کلیسا اور سلطنت کے فرق سے اپنی بحث شروع کرتے ہیں۔

"ظاہر ہے کہ اگر مذہب محض انفرادی چیز ہے تو اس کا تعلق آخرت سے ہے۔ انسان کی دنیوی زندگی سے اس کا کوئی سروکار نہیں تو جو انقلاب مسیحی دنیا میں رونما ہوا ہے وہ ایک طبعی امر تھا۔ مسیح علیہ السلام کا مذہب محض اخلاقی نصب العین رکھتا ہے اور اس کی جگہ اخلاقیات و سیاسیات کے قومی نظامات نے لے لی ہے۔ اسی سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ

مذہب کا معاملہ ہر فرد کی اپنی ذات تک محدود ہے - اسے
دُنیوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں - لیکن اسلام کے نزدیک ذاتِ
انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے وہ مادے اور روح کی کسی
ناقابل اتحاد ثنویت کا قائل نہیں۔ مذہب اسلام کی رُو سے خدا اور
کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادہ ایک ہی کل
کے مختلف اجزا ہیں - انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں۔[1]

اس بحث سے دو نتائج پیدا ہوتے ہیں (۱) ایسے مذاہب ---- جن کی
بنیاد رہبانیت پر ہے سیاسیات میں دخل دینے پر اصرار نہیں کرتے اس
لئے ایسے مذاہب کے پیرو جائز طور پر سیاسیات کو مذہب سے علیحدہ
کر سکتے ہیں - (۲) ایسے مذاہب جن کی بنیاد رہبانیت پر نہیں ہے اور
جو مذہب کو دنیا اور دین دونوں کے متعلق واضح نظام رکھتے ہیں ضروری
طور پر سیاسیات سے الگ نہیں کئے جا سکتے۔

اس سے اقبال نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اگر ثانی الذکر حیثیت کے مذہب
سے سیاسیات کو الگ کر دیا جائے - اور اگر سیاسیات کو کسی اور خارجی
مرکز اتحاد مثلاً تصور وطن سے وابستہ کر دیا جائے تو اس سے اس مذہب

---

[1] خطبہ صدارت آل انڈیا مسلم لیگ ۱۹۳۰ء ترجمہ منشی [illegible] صاحب

سے ہیروں کی ندرتی قندیل کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔

اقبال کے اس نقطۂ نظر پر کئی اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں، اور خصوصیت کے ساتھ اقبال کی آبائی شاعری ان اعتراضات کے جوابوں سے بھری ہوئی ہے۔ یہاں ہم صرف اقبال کی شاعری کے اس تبدیلی محاذ کے مرحلے پر ان بنیادوں کو جانچتے ہیں جن پر ان کی اسلامی بین الاقوامیت کا فلسفہ قائم ہے۔ یہ بنیادیں کم و بیش یہ ہیں:

۱۔ جغرافیائی قوم پرستی کا تصور یورپ کی پیداوار ہے، اور یورپ سے ہندوستان منتقل ہوا ہے۔ جس کو اسلامی تمدن، فکر اور تاریخ تسلیم نہیں کرتی۔

۲۔ ہندوستان کے مسائل کی حد تک اس کے بدلے ایک ایسی بین الاقوامیت کا تصور پیش کیا جا سکتا ہے جو غیر محدود ہو جس میں مرکز اتحاد وطن نہ ہو بلکہ اشتراکِ تمدن ہو۔

یہ بین الاقوامیت ایک طرح سے ایک عالمگیر بین الاقوامیت کا پیش خیمہ ہے چنانچہ اس سے آگے کی منزل میں مسلمان اور غیر مسلمان کی تمیز باقی نہیں رہے گی۔

جغرافیائی وطن پرستی کی اس تردید کی بنیاد کلیتاً تمدن، فکر اور تاریخ اسلام پر ہے۔ اور اقبال نے واقعۂ ہجرت سے یہ نتیجہ لیا ہے

کہ یہ دراصل انسان کی جغرافی وطن سے علیحدگی ہے۔ اور اصلی وطن انسانیت ہے۔ جس میں اجتماعی پیمانہ دینی یا نظریاتی وحدت ہے نہ کہ وطنی وحدت۔

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی
ہے ترک وطن سنت محبوب الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

رموز بیخودی میں ہجرت کے سیاسی رموز اور زیادہ تفصیل سے بیان کیے ہیں :—

عقدۂ قومیت مسلم کشود	از وطن آقائے ما ہجرت نمود
تا ز بخشش ہائے آں سلطان دین	مسجد ما شد ہمہ روئے زمیں
ہجرت آئین حیات مسلم است	ایں ز اسباب ثبات مسلم است
صورت ماہی بہ بحر آباد شو	یعنی از قید مقام آزاد شو
ہر کہ از قید جہات آزاد شد	چوں فلک در شش جہت آباد شد

اس طرح آزادیٔ دین، وطن کی وہ نئی تشریح کرتے ہیں۔ ان کی ابتدائی اسلامی شاعری میں ایسے اشارات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا سیاسی وطن پر اصلی اعتراض یہ ہے کہ وہ انسانی آزادی اور یک جہتی کے راستے میں حارج ہے۔

اڑتی پھرتی تھیں ہزاروں بلبلیں گلزار میں
دل میں کیا آئی کہ پابند نشیمن ہو گئیں

مذہبی نقطۂ نظر سے جغرافی وطن کے تصور کے خلاف بہت اہم اقبال کا وہ بیان ہے جو انہوں نے مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں لکھا تھا، یہ مضمون اگرچہ اقبال کی آخری عمر کی تصنیف ہے، اس وقت تو وہ اسلامی ملکوں میں اشتراکی بلکہ ایسے اشتمالی نظام کی ترویج کے قائل ہو چکے تھے، جو مذہب میں مداخلت نہ کرے، لیکن وطن کو سیاست سے جدا اور مذہب سے وابستہ کرنے کا جو ان کا ابتدائی نظریہ تھا، وہ اس پر شدت سے قائم تھے:-

جہاں تک وطن کی غیر سیاسی تصور کا تعلق ہے، اقبال بھی محبت وطن کو عین ایمان سمجھتے ہیں اور لکھتے ہیں۔

"میں نے ابھی عرض کیا ہے کہ مولانا کا یہ ارشاد کہ اقوام اوطان سے بنتی ہیں، قابل اعتراض نہیں، اس لئے کہ قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں، ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں، کیونکہ ہم سب کرۂ ارض کے اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ۔ وطن کا لفظ جو اس قول میں مستعمل ہوا ہے محض

ایک جغرافیائی اصطلاح ہے۔ اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ اس کے حدود دراصل بدلتے رہتے ہیں کچھ دن پہلے تک اہل برما ہندوستانی تھے اور آج برمی ہیں۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے۔ اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لئے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔[1]

چنانچہ جہاں تک وطن کے غیر سیاسی تصور کا تعلق ہے، اقبال کے حب وطن میں کمی نہیں ہوئی، اسی لئے جاوید نامہ، مسافر، بانگ درا اور ضرب کلیم میں ہندوستان کے متعلق درد بھری ہوئی نظمیں ملتی ہیں، یہی نہیں بلکہ اس وطن میں بسنے والی دوسری قوموں کے اخلاقی اور فلسفیانہ طرز فکر سے متاثر ہونا اور اس کا اپنے تمدن کے ساتھ تجزیاتی طور پر مقابلہ کرنا، یہ سب اسی غیر سیاسی حب وطن سے متعلق ہے۔ لیکن جب وطن کو حقیقتاً سیاسی تصور کے تحت سمجھا جائے۔ تو یہ اقبال کے خیال میں اسلامی سیاسی تصور سے متصادم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں لکھتے ہیں: "مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں، بلکہ وطن ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا" اور اس اعتبار سے

---

[1] جغرافیائی حدود اور مسلمان، مضامین اقبال مطبوعہ ۱۳۶۲ھ حیدرآباد دکن

سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا
ایک قانون ہے۔ اس لئے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور
پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے[1]

اسلامی بین الاقوامیت

اس ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کی مزید تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:- یہ اسلام
ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے
نہ نسلی ہے۔ نہ انفرادی، نہ پرائیویٹ، بلکہ خالصاً انسانی ہے۔ اور اس
کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے[2]
عالم بشریت کو متحد و منظم کرنے کے اور بھی طریقے ہیں۔ مثلاً اشتراکیت
مگر یہاں اس سے بحث نہیں۔ یہاں اقبال کا مدعا محض یہ ہے کہ جغرافیائی
وطن کا تصور انسان کو تنگ سے تنگ تر دائروں میں محدود کر دے گا، اور
اسلامی بین الاقوامیت کا تصور اس کے مقابلے میں زیادہ کشادہ، اور وسیع
تر اجتماعی وحدتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اقبال کی نظم بنام
"ترانہ ملی" کو اسی روشنی میں پڑھنا چاہیے اور

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

---

[1][2] جغرافیائی حدود اور مسلمان، مضامین اقبال مطبوعہ ۱۳۶۲ھ حیدرآباد دکن

سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ دُنیا کو بزورِ تیغ فتح کر کے [illegible] بنانا مسلمانوں کا فرض ہے بلکہ یہ کہ بحیثیت بود و باش کے ساری دُنیا مسلمانوں کا یا سارے انسانوں کا وطن ہے اس میں کسی ملک کی قید نہیں جس طرح "الارض للّٰہ" کی رو سے ساری زمین خدا کی ملکیت ہے، اور انفرادی ملکیت کسی صورت میں امانت سے بڑھ کر نہیں، اسی طرح کسی ملک کی سیاسی ملکیت جس پر سیاسی حکومت قائم ہو محض ایک ہنگامی اور غیر [illegible] چیز ہے۔ ساری دُنیا وطن بن سکتی ہے، لیکن وطن کے معنی [illegible] کے نہیں لیا گیا ہے۔

غالباً اسی نقطۂ نظر سے اسلامی امت کو ایک اجتماعی وحدت قرار دیا ہے، اور وہی اسلامی قومیت کی اساس ہے، وطن یا نسل اور نظریہ [illegible] وحدت جذب نہیں ہو سکتی کیونکہ جس طرح اسلامی اجتماعیت ایک وحدت ہے اسی طرح تمام کفر ایک وحدت ہے کیا خدا کی بارگاہ سے امت مسلمہ کا نام رکھوانے کے بعد بھی یہ گنجائش رہ گئی کہ آپ کی ہیئت اجتماعی کا کوئی حصہ عربی، ایرانی، افغانی، انگریزی، مصری یا ہندی قومیت میں جذب ہو سکتا ہے۔ امت مسلمہ کے مقابل [illegible] ایک ہی قومیت ہے اسی لئے الکفر ملۃ واحدۃ کہا ہے[3]

---

[1] جغرافیائی حدود اور اسلامی [illegible] اقبال [2] مولانا شبیر احمد عثمانی نے [illegible] میں مولانا حسین احمد مدنی کو بھی جواب دیا۔

اس کی مزید تشریح انہوں نے اپنے اس قطعہ میں کی ہے،

کسے کو پنجہ زد ملک و نسب را — نہ داند نکتۂ دینِ عرب را
اگر قوم از وطن بودے محمدؐ — نہ دادے دعوتِ دیں بولہب را

اقبال نے الکفر ملۃ واحدۃ کی طرف جو اشارہ کیا ہے اس کو اگر سرسری
طور پر پڑھا جائے تو بڑی سخت غلط فہمی کا امکان ہے ۔ میرے خیال
میں یہ استدلال اقبال محض ایک تنگ نظر مولوی کو قائل کرنے کے لیے
استعمال کیا ہے، جو معقول کے مقابلے میں منقول سے زیادہ آسانی سے قائل
ہو سکتا ہے۔ ملتِ کفر اور ملتِ اسلام دونوں اجتماعِ انسانی میں ایک سی
ہو سکتی ہیں اور اقبال نے اس مشہور و معروف خط میں جو نکلسن کے نام ہے
اس کی تشریح کی ہے[1]

یہ کہ "مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا" اور "ہر ملک ملکِ ماست کہ
ملکِ خدائے ماست" کے معنی تمام دنیا کو اپنا وطن سمجھنے کے ہیں انہیں وطن
کی انتہائی قومیت سے مٹا دینے کے ہیں، اسلامی ریاستیں قائم کرنے کے
نہیں، اسی خط سے معلوم ہوتا ہے :-

اسلام کو جہاں ستانی اور کشور کشائی میں جو کامیابی ہوئی ہے میرے

---

[1] اقبال نامہ صفحہ ۴۷۲

نزدیک وہ اس کے مقاصد کے حق میں بے حد مضر تھی۔ اس طرح وہ
اقتصادی اصول نشوونما نہ پا سکے۔ جن کا ذکر قرآن کریم اور احادیث نبوی
میں جا بجا آیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمانوں نے ایک عظیم الشان سلطنت
قائم کر لی لیکن ساتھ ہی ان کے سیاسی نصب العین پر غیر اسلامی رنگ چڑھ
گیا، اور انہوں نے اس حقیقت کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں کہ اسلامی اصول
کی گیرائی کا دائرہ کس قدر وسیع ہے[1]

اس کی تائید بانگ درا کے اس شعر سے بھی ہوتی ہے۔

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام

اس طرح اقبال تاریخ تمدن اسلام کو باعتبار حقیقت دو پہلوؤں میں منقسم کر
دیتے ہیں۔ ایک تو تاریخ تمدن اسلام کی باطنی تاریخ جس پر اقبال کی اپنی
"اسلامی الفکر دینی کی جدید تشکیل" کی بنیاد ہے، دوسری ظاہری تاریخ اسلام
جو بادشاہوں کے جاہ و جلال سے عبارت ہے۔ اکثر وہ جاہ و جلال سے
مرعوب ہو جاتے ہیں لیکن اس کیفیت کی ان کے نظامِ سیاسی میں کوئی
اہمیت نہیں۔ جو چیز جاہ و جلال سے انہیں مرعوب کرتی ہے وہ بے پناہ

---

[1] اقبال نامہ، ڈاکٹر نکلسن کے نام خط صفحہ ۴۶۲

طاقت کا مظاہر ہے۔ اور اس میں مسلمان اور غیر مسلمان کی شرط نہیں لیکن اس جادو کا توڑ بھی ان کے پاس ہے اور وہ خیر و شر اور نفع کا تصور ہے۔

پس جلالی تاریخ اسلام کا ہر باب مثلاً طارق بن عمر اور فتح اندلس "خندید دوست خویش بشمشیر بردہ گفت" میں اصلی قدر سیاسی استیلا کی نہیں ہے۔ اسی طرح "تیغوں کے سائے میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں" میں تیغ محض خونریزی اور فتوحات کا رمز نہیں، دونوں کی قدر دراصل شجاعت کی قدر ہے جس تصادم کے اقبال قائل ہیں وہ اخلاقی تصادم ہے۔

"میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں، حالانکہ اس باب میں ان کا مدعا غالباً سیاست ہے جدید طبیعیات سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ مادی قوت کے جوہر لاتجزیٰ نے ہزاروں سال تک ارتقا کی منزلیں طے کرنے کے بعد موجودہ صورت اختیار کی ہے پھر بھی وہ فانی ہے اور اسے مٹا دیا جا سکتا ہے۔ قوت ذہنی یا یوں کہہ لیجئے کہ جسم انسانی کے ذرہ یا جوہر کی بھی یہی کیفیت ہے، لاکھوں برس کی مسلسل جد و جہد اور تصادم و پیکار کے بعد وہ موجودہ صورت تک پہنچا ہے۔ پھر بھی عوارض ذہنی کے مظاہر مختلف سے اس کی بے ثباتی اور عدم استحکام ظاہر ہے۔ اگر یہ جوہر قائم و باقی رہنا چاہتا ہے تو یقیناً وہ بھی

کے ذریعے عبرت کو فراموش نہیں کر سکتا ۔ اسے لامحالہ ان قوتوں سے اپنے قیام کی خاطر استمداد کرنی پڑے گی جو آج تک اس کے استحکام کی ضامن رہی ہے[1]

۲۔ مکان

تاریخ اسلام کا باطنی رخ مسلمان حکما اور فقرا کے تفکر کی تاریخ ہے ۔ اس تفکر میں "مکان" کی جو حیثیت ہے ۔ اس سے جغرافی وطن کے تصور پر بھی روشنی پڑتی ہے ۔

"اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید" میں پانچویں خطبے کا موضوع اسلامی روحِ تمدن ہے ۔ اس میں اقبال نے "علم" کے ذرائع سے بحث کی ہے ۔ باطنی واردات کے علاوہ قرآن علم کے دو اور ذرائع کا بیان کرتا ہے ۔ یہ ذرائع فطرت اور تاریخ ہیں ۔ "مکان" کے متعلق فطرت کے نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہوئے اقبال نے عراقی کے خیالات دہرائے ہیں جو ذات باری کے تعلق سے کسی نہ کسی طرح کے مکان کا قائل تھا ۔ اس سلسلے میں اس نے مکان کی تین نوعیتوں کا ذکر کیا ہے ۔ مادی اجسام کا مکان، غیر مادی ذاتوں کا مکان اور مکانِ خداوندی ۔ مکانِ آزادی سب سے زیادہ انسانی روح کا حامل ہے جو اپنے عجیب جوہر کے باعث یہ خاصیت بھی رکھتا ہے کہ نہ مکانی

---

[1] اقبال نامہ، ڈاکٹر نکلسن کے نام خط صفحہ ۴۶۲

ہے اور نہ متحرک۔ اس مکان کی لامحدود قسموں سے ہوتے ہوئے ہم مکانِ
خداوندی تک پہنچتے ہیں جو تمام ابعاد سے آزاد ہے اور جو ایسا نقطہ
ہے جہاں تمام لامحدودیتیں آکر ملتی ہیں۔

یہ خلاصہ بیان کرکے اقبال یہ نتیجہ پیش کرتے ہیں "قرآن عراقی کی کوشش
مکان کے حرکی نمود کے تصور تک پہنچنے کی ہے"۔

اسی طرح تاریخ کے قرآنی تصورات میں اقبال نے دو بنیادی اصول
دریافت کئے ہیں۔ (۱) تمام انسانوں کی اصل ایک ہے (۲) وقت کی
واقعیت کا ایک گہرا احساس، اور زندگی کا وقت میں ایک مسلسل حرکت
کی حیثیت سے تصور۔

ان میں سے پہلے تاریخی اصول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے "جغرافی حدبندی
قومیت کے عروج اور خصوصیات جو قومی کہلاتی ہیں ان پر زور دینے
کی وجہ سے یہ خطرہ ہے کہ آپ آدمیت میں وسیع انسانی عناصر مشمول ہیں جو
کمزور ہو گئے ہیں"۔

دوسرے اصول یعنی وقت کے واقعیت کا احساس اور زندگی میں
وقت کے حرکی تصور کی تشریح ابن خلدون کے یہاں ملتی ہے۔ جس
کے یہاں تاریخ ایک مسلسل اجتماعی حرکت ہے۔ وقت میں ایک واقعی اور
لازمی ارتقا ہے۔ اس سے نئی چیز لازم ہے جس کا التزام اقبال

اکثر تنقید نگاروں نے لگایا ہے اور نہ تقدیر پرستی - کیونکہ ابن خلدون
ہی کی ثانی اقبال نے مزید تشریح کی ہے تاریخ وقت میں ایک
مسلسل حرکت کی حیثیت سے ایک حقیقی تخلیقی حرکت ہے - اور ایسی حرکت
نہیں جس کا راستہ پہلے سے مقرر کیا جا چکا ہو گا - اسی سبب سے تاریخی
ادوار، تاریخی تناسخ یا تاریخی چکر کے تمام نظریے خواہ وہ ہراکلیتس کے
پیش کئے ہوئے ہوں یا آئنشٹے کے بالکل غلط اور ناقابل قبول ہیں -

۴ - پان اسلامی تحریک

ہندوستان کی عملی سیاست کی حد
تک اقبال کے اس عمل سے کہ
بحیثیت غیر سیاسی اور سیاست دینی بنیاد کی جائے یہ سوال پیدا ہوتا ہے
کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ ہندوستانی مسلمان ہندوستان کے ہندوؤں سے
الگ ہو کے کسی پان اسلامی تصور کا جائزہ لینے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے -
اور اس جائزے سے پہلے پان اسلامی تحریک کا ذکر ضروری ہے -

پان اسلامی تحریک جو جمال الدین افغانی کے ہاتھوں مکمل ہوئی دراصل دو
قسم کے پان اسلامی رجحانات سے مرتب ہوئی - ان میں سے پہلا رجحان اصلاحی
تھا اور دوسرا سیاسی - اصلاحی رجحان نے سب سے پہلے وہابی تحریک
کی شکل اختیار کی - محمد بن عبدالوہاب کی یہ تحریک بنیادی طور پر داخلی تحریک
تھی اور اس کا مقصد رسوم و باطل عقائد سے مذہب کو پاک کرنا تھا، لیکن

چونکہ اسلام میں داخلی اور خارجی عناصر ایک دوسرے سے آسانی کے ساتھ علیحدہ نہیں کیے جا سکتے۔ اس لیے اسلام کی ہیئت اجتماعی پر اس کا اثر پڑنا ضروری تھا۔ یہ اسلام کی پاکی کی تحریک تھی۔ اور اس طرح ایک PURITAN تحریک۔ ترکوں نے اس کی سیاسی طاقت کا اندازہ کرکے اسے محمد علی خدیو مصر کے ذریعے دبا دیا۔ لیکن اس تحریک نے اسلام کے عقائد سے قدامت پرستی اور جہالت کو الگ کرنے کی جو کوشش کی تھی اس کا اثر آج بھی عربوں کی نئی زندگی پر نمایاں ہے۔

ترکوں میں بھی یورپ کے نئے جمہوری نظریوں کے زیر اثر جمال الدین افغانی کی تحریک سے پہلے ہی آزادی کی تحریکیں شروع ہو گئی تھیں، لیکن یہ زیادہ تر غیر مذہبی تھیں۔ وہابی تحریک کی طرح ایک دوسری بڑی طاقت والی مذہبی تحریک طرابلس میں پیدا ہوئی جو سنوسی تحریک کہلاتی ہے۔ اس تحریک کا مقصد تبلیغ بھی تھا، اور عام مسلمانوں میں یورپ کی دن بدن بڑھتی ہوئی چیرہ دستی کے ساتھ بیداری کا شعور پیدا کرنا بھی۔

اسی زمانے میں ایران میں محمد علی باب کی تحریک شروع ہوئی، بقول قاضی عبدالغفار صاحب گویا عجمیوں کا یہ ایک مثلث تھا، جس کا ایک

---

[1] قاضی عبدالغفار، مقدمہ "آثار جمال الدین افغانی"

نادیہ ایران میں تھا، ایک بغداد میں، اور ایک طرابلس میں، اس مثلث کے
اندر اور بھی بہت سی تحریکیں ۱۹ انیسویں صدی میں اپنا اپنا کام کر رہی تھیں۔
مگر یہ تین مرکز ایسے تھے جن سے سید جمال الدین افغانی کی زندگی بھی متاثر
ہوئی ہے۔

یہ تینوں تحریکیں، وہابی، سنوسی اور بابی خالصۃً مذہبی اور اصلاحی تھیں۔
ساتھ ہی ساتھ عربوں میں ترکوں کے استبداد سے آزادی کی اور ترکوں میں ایک
طرح کی جمہوری آزادی اور ایک بیرونی استبداد سے مقابلے کی دو تحریکیں متوازی
جاری تھیں۔ قاضی عبدالغفار صاحب[1] ان میں سے آخر الذکر تحریک کا
ذکر یوں کرتے ہیں "انیسویں صدی کے وسط میں جب روس نے ماورائے
قفقاز پر اور فرانس نے الجیریا پر قبضہ کر لیا تو الجیریا میں عبدالقادر کی تحریک
شروع ہوئی اور وسط ایشیا میں روس کے خلاف نقشبندیہ تحریک سامنے
نمودار ہوا اور پھر چینی ترکستان میں بغاوت شروع ہو گئی جس کے ایک مشہور
لیڈر یعقوب بیگ تھے۔ علاوہ ازیں بخارا میں بھی اتحاد اسلام قائم کرنے
کی جدوجہد کا رشتہ نوجوان ترکوں کی تحریک سے ملتا ہے، چنانچہ سنہ ۱۹۰۵ء
میں جب شیخ قسطنطنیہ میں موجود تھے قومی تاتاری تحریک کے لیڈر یوسف بیگ

---

[1] قاضی عبدالغفار۔ مقدمہ "آثار جمال الدین افغانی"

نے اس جگہ وہ تحریک اتحادِ تورانی شروع کی جس کو بعد میں اتاترک کے
نئے کار کنوں نے بھی اختیار کر لیا تھا۔ اس تحریک کا پروپیگنڈا عرصہ تک اخبار
ترک یوردو کے ذریعے سے کیا جاتا رہا جس کے اڈیٹر احمد بے آغا اوغلو تھے۔

اس طرح بخارا میں انور پاشا کا پہنچنا کوئی تعجب خیز بات نہیں۔ اور
ترکوں کی انجمن اتحاد و ترقی کا جو تعلق وسط ایشیا کی تورانی تحریک سے تھا
اس کا یہ منطقی نتیجہ تھا کہ انور پاشا بخارا اور وسط ایشیا میں تورانیوں کو
متحد اور منظم کرنے کی کوشش کرتے۔ انور پاشا کی اجتہادی غلطی یہ
تھی کہ بجائے اشتراکیوں کے ساتھ مل کے بخارا کی جمہوریت کو منظم کرنے
کے جس کی دعوت انہیں دی گئی تھی۔ انہوں نے اشتراکیوں کے خلاف لسانی
قزاقوں کا ساتھ دینا مناسب سمجھا۔ اگر انہوں نے بجائے بخارا اور
تاجکستان کے چینی ترکستان کو ملا کے ایک قسم کی جمہوریت کے ذریعے انقلاب
پیدا کرنے کی کوشش کی ہوتی تو یہ شاید ترقی پسند اقدام ہوتا۔ لیکن
محض تورانی تحریک کے محدود نقطۂ نظر کے آگے انہوں نے ماوراء النہر کے اس
عظیم الشان اقتصادی انقلاب کو نظر انداز کر دیا جس کو وہ بہت دور
پہنچا سکتے تھے۔

بہرحال انور پاشا سے بہت پہلے یہ تورانی تحریک یقینی طور پر انقلابی تھی
کیونکہ شاید ایشیا کے مسلمانوں میں یہ پہلی جمہوری تحریک تھی۔

سید جمال الدین افغانی کی نام نہاد "پان اسلامی تحریک" دراصل مسلمانوں کے ہر ملک میں قومی اور جمہوری عناصر کو تقویت پہنچانے کی تحریک تھی۔ اس زمانے میں یورپ میں وطنی قومیت کا تصور ایک طرح کا سیاسی مذہب بن گیا تھا اور یورپ کی ہر طاقت ور قوم کی طاقت کا راز وطن پرستی کے غلو میں ڈھونڈا جاتا تھا۔ یہی زمانہ ہندوستان میں آزاد اور حالی کی "حب وطن" والی نظموں کا ہے۔ وطنیت کے غلو کا جو ہولناک انجام پہلی عالمگیر جنگ کی شکل میں نمودار ہوا، اس سے ابھی عام لوگ ناواقف تھے۔ ابھی تک عامۃ الناس میں عموماً اور ایشیا کے پسے ہوئے ملکوں میں خصوصاً وطنیت سیاسی ترقی کا اصل گر سمجھی جاتی تھی۔ طبقاتی کشمکش اور معاشی بیماریوں کی تشخیص یورپ میں ہو چکی تھی۔ مگر مشرق کے مسلمان ان تمام معاشی اور اقتصادی تصورات سے ناآشنا تھے۔ اس لیے سید جمال الدین افغانی کی تحریک وطنی قومیت کو ہر جگہ تقویت بخشتی ہے۔ وہ اس لحاظ سے ترقی پسند ہے کہ وہ ہر جگہ خود مختار اور شاہی اور جاگیردارانہ نظام پر کاری ضرب لگاتی ہے، اور جمہوری طرز عمل کی حمایت کرتی ہے۔ اس تحریک کا سب سے اہم نصب العین جمہوریت ہے جو خود بخود ان مختلف قوموں کو ارتقا کی طرف لے جائے گی۔ یہ تحریک ان مشرقی ملکوں میں ایک طرح سے سیاسی قرون وسطیٰ کا خاتمہ کرتی ہے، اور جمہوری سرمایہ دارانہ دور کے آغاز کا پیام دیتی ہے۔

اِن مختلف اسلامی قومیتوں میں کسی قسم کے سیاسی اتحاد یعنی کبھی نہ کسی
طرح کے وفاق کا سوال بھی سید جمال الدین افغانی کے پیشِ نظر ضرور تھا مگر اس
وفاق کی اس کے یہاں کوئی مرکزی یا مقصود بالذات حیثیت نہیں۔ یہ وفاق
دراصل مختلف اسلامی قومیتوں کی طاقت کے ایک ایسے اجتماع کا تصور تھا،
جس کے ذریعے مغرب کی سرمایہ دار شہنشاہیت کا خود اس کے ہتھیاروں سے
مقابلہ کیا جائے۔ اس وفاق کے تصور کی بنیاد سید جمال الدین افغانی کے
یہاں اسلامی یا مذہبی نہیں بلکہ دراصل سیاسی تھی۔ اس کا قیام دائمی نہیں بلکہ ہنگامی
ضروریات کے باعث تھا۔ اور اقبال نے بھی جہاں کہیں اتحادِ اسلامی کی طرف
اشارہ کیا ہے اس سے کوئی پان اسلامی ریاست ہرگز مراد نہیں[1] بین الاقوامی
اتحادِ اسلامی جو مشرقِ قریب اور مشرقِ وسطیٰ میں یورپ کی بڑھتی ہوئی سامراجیت
کے خلاف ایک سیاسی تشکیل بن سکے۔ چنانچہ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ،

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر

---

[1] ملاحظہ ہو اقبال کا وہ بیان جو مسٹر فضل حسین کی تائید میں انہوں نے ۱۹ ستمبر
۱۹۳۳ء کو دیا۔ مطبوعہ
SPEECHES AND STATEMENTS OF IQBAL
P. 187.

تو اس شعر کا سنگِ بنیاد لفظ "پان اسلام" ہے۔ وطنیت کا جواز سید جمال الدین افغانی کی تحریروں میں ملتا ہے۔ وہ البتہ اقبال کے یہاں نہیں۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک اسلامی بین الاقوامیت جو کچھ عرصے کے بعد ایک طرح کی اسلامی اشتراکیت بن گئی تھی بجائے خود ایک سیاسی عادت ہے۔

تحریکِ اتحادِ اسلامی یا پان اسلامی تحریک میں بہت جلد ترکی کے سلطان عبدالحمید ثانی نے یہ دیکھ لیا کہ اگر جمہوری اور انقلابی عناصر الگ کر دیئے جائیں۔ تو اسے ایک طرح کی اسلامی شہنشاہیت کے پرچار کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ سلطان نے سید جمال الدین افغانی کو بلا کے ایک طرح کی نظربندی کے عالم میں رکھا۔ اور ان کے خیالات کو توڑ مروڑ کے ایک ایسی رجعت پسند پان اسلامی تحریک شروع کی جو افغانی کی تعلیم کے بالکل خلاف تھی۔ پان اسلامی تحریک کو انہوں نے اپنے استحکام اور اپنی رجعت پسند داخلی اور خارجی حکمتِ عملی کے استحکام کے لیے استعمال کیا۔ اور اس سے یقینی طور پر وہ تحریکِ خلافت نمایاں ہوئی جو ہندوستان کے عام مسلمانوں میں گذشتہ جنگ کے بعد بہت مقبول ہوئی۔ اس دوسری سرمایہ دار شہنشاہیت بلیغ تحریک پان اسلامیت یا تحریکِ خلافت میں واحد اخلاقی قدر تحریکِ آزادی یعنی یورپ کے سامراج سے آزادی کی تحریک تھی۔

اسی دوسری پان اسلامی تحریک کی یورپ اور خصوصاً برطانیہ کے سامراج

نے شروع شروع میں بہت مخالفت کی، مگر برطانوی خارجی حکمت عملی جس کو
ہر نقصان پہنچانے والے حربے سے اپنے فائدے کا کوئی نہ کوئی پہلو نکال
لینے میں کمال حاصل ہے، اسے بھی اپنے مطلب کے لئے بروئے کار لانے
میں ناکامیاب نہیں ہوتی، چنانچہ میثاق سعد آباد کی سرپرستی کر کے اس نے
اطالیہ کے خلاف ایک محاذ تیار کر لیا۔ اطالیہ کی فاشیت اس زمانے میں اسلامی
ممالک سے بُری طرح "فاشتی" کر رہی تھی۔ مسولینی لیبیا میں "تیغ اسلام"
گھما رہا تھا۔ اس کے بعد دوسری جنگ عظیم میں جب جرمنی کے شکست
کے آثار بہت زیادہ نمایاں ہو گئے۔ اور یہ اندازہ ہونے لگا کہ جنگ کے
بعد سوویت روس دُنیا کی سب سے زیادہ طاقتور حکومت بن جائے گا تو عرب
لیگ کی سرپرستی کا سلسلہ شروع ہوا۔ امریکہ کے سرمایہ دار، صیہونی اور خود
لیبر پارٹی کے بعض یہودی ذہنیت کے لیڈر (مثلاً پروفیسر لاسکی) نے فلسطین کے
معاملے میں عرب لیگ کے جذبات اور معاشی مفادات کی مخالفت شروع
کی تو برطانوی خارجی حکمت عملی نے "میانہ روی" کا عمل شروع کیا۔ اور
اس میانہ روی کے سلسلے میں اگر فلسطین پر برطانوی اقتدار باقی رہ جائے تو
کیا کہنا — ایک اہم برطانوی فوجی بندرگاہ اور ایک اہم فوجی مرکز فلسطین میں
برطانوی سلطنت کی شہ رگ کی حفاظت کے لئے بہت کام آئے گا —
قصہ مختصر اس دوسری پان اسلامی تحریک، یعنی "شہنشاہی" اور سرمایہ دارانہ

پان اسلامی تحریک کا اقبال کی اتحادِ اسلامی کی تجاویز سے کوئی تعلق نہیں۔
کیونکہ اس دوسری تحریک کا تعلق دنیا کے مالی مراتب سے ہے "تمدن اسلام"
سے نہیں، اور نہ اسلامی اعتقادات سے ہے۔

اقبال کی پان اسلامی تحریریں، خواہ وہ نثر میں ہوں یا نظم میں، تین نوعیتوں
کی ہیں (۱) وہ نظمیں، اشعار یا تحریریں جن میں مختلف اسلامی ممالک کی تمدنی قدروں
کا ذکر ہے، ان کی توصیف یا تنقید ہے، (۲) وہ اشعار یا تحریریں جن میں
مختلف اسلامی ممالک کے سیاسی اور تمدنی مسائل پر تبصرہ ہے (۳) ایک طرح
کے اتحادِ اسلامی کی طرف اشارہ جس سے اس اتحاد کا مقصد ایک واحد سیاسی
مملکت قائم کرنا ثابت نہیں ہوتا۔

اسلامی ممالک کی تمدنی قدریں

تمدنی قدروں کا اندازہ اقبال اکثر آثارِ قدیمہ سے کرتے ہیں۔

اقبال کی پہلی اسلامی نظم "سسلی" پر ہے، یہاں آثارِ قدیمہ مرئی نہیں غیر مرئی
ہیں۔ اس میں سسلی کے اسلامی دور کی شان و جلال کا ہی ذکر ہے، جیسے

زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے

لیکن یہ تلوار محض وہ تلوار نہیں ہے جو انسان کا خون بہاتی ہے یہ
تمدن اور ثقافت اور اعلیٰ اقدار کی تلوار ہے جو ثقافت سسلی کا طرۂ امتیاز

تمدن اور اس میں بھی خصوصیت سے فریڈرک ثانی کے زمانے کا تمدن وہ دھارا ہے جو اسلام کے فلسفے کی حرکیت اور اسلامی منطق کے تجرباتی سلسلے کو یورپی نشاۃِ ثانیہ سے ملاتا ہے۔ سسلی کے فریڈرک نے جو یونیورسٹی نیپلز میں قائم کی تھی، وہ شرق اور مغرب کے اشتراکِ تمدن اور نشاۃِ ثانیہ کے ذہنی انقلاب میں ایک ایسا خاص درجہ رکھتی ہے جس کے نہ صرف مستشرقین بلکہ عام یورپی مورخین معترف ہیں۔ "تلوار" اسی ذہنی تلوار کا نام ہے جس نے قرونِ وسطیٰ کو یورپ میں ختم کیا اور نشاۃِ ثانیہ کا آغاز کیا۔

ایک جہانِ تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور
کھا گئی عصرِ کہن کو جن کی تیغِ ناصبور
مردہ عالم زندہ جن کی شورشِ قُم سے ہوا
آدمی آزاد زنجیرِ توہّم سے ہوا

"بلادِ اسلامیہ" جس سے بانگِ درا کا حصہ سوم شروع ہوتا ہے، اس میں آثارِ قدیمہ زیادہ مرئی ہیں۔ اس لئے یہی کا جاہ وجلال خواہ وہ اخلاقی ہو یا غیر اخلاقی زیادہ نمایاں ہے۔ اس میں دلّی کے "خیر الامم کے تاجدار" اور بغداد کے "جہاں بانِ ہمہ" خاص طور پر قابلِ ذکر ہے گئے ہیں اور ان سے استدلال کے لئے کوئی اخلاقی درس نہیں اخذ کیا گیا لیکن یہ الزام اگر قسطنطنیہ پر عاید ہوتا ہے تو قرطبہ پر وارد نہیں ہوتا جس کے

آثار ہیں مختلف پیام بری اور تمدنی تسلسل کی اخلاقی قدر موجود ہے ۔
اس زمانے میں اقبال "شاہی" سے کسی قدر مرعوب ضرور تھے، حالانکہ
بعد میں فقر نے شاہی کی جگہ لے لی۔ "گورستانِ شاہی" میں یہ شعر ہے ۔

دل ہمارا یادِ عہدِ رفتہ سے خالی نہیں
اپنے شاہوں کو یہ امت بھولنے والی نہیں

بانگِ درا ہی میں "قربِ سلطان" ایک نظم ہے ایسے معاشرے میں جہاں
شاہی رائج ہو اقبال نے حافظ کے ایک مصرع اور ایک شعر کے ذریعے یہ
سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ پہلے تو یہی مسلک اختیار کرنا چاہیے کہ شاہی
سے دور رہے گا

یہی اصول ہے سرمایۂ سکونِ حیات
گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش

لیکن اگر قربِ سلطانی ہی کا شوق ہے تو ہمیشہ نیک نیتی پر رہنا چاہیے ۔

جبین نورِ تجلی است رفتے انوارِ شاہ
جو قرب او طلبی در صفائے نیت کوش

باوجود "فقر" کے فلسفے کو کہاں تک پہنچا سکے اقبال کبھی نہ کسی طرح
کی شاہ پرستی سے آخر تک اپنے دماغ کو چھٹکارا نہ دلا سکے۔ چنانچہ امان اللہ
خان، نادر خان شاہ افغانستان، ظاہر شاہ یہاں تک کہ فرمانروائے بھوپال

کو مخاطب کرکے انہوں نے نظمیں لکھیں ۔ اقبال کی حمایت میں زیادہ سے
زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جوں جوں زمانہ گذرتا گیا اُن کی اِن نظموں سے
مدح کا پہلو بالکل خارج ہوتا گیا اور موعظت اور عمل کا پہلو بڑھتا گیا لیکن
لیکن موعظت اور خیر کی تلقین سعدی کی زبانی اچھی معلوم ہوتی ہے اور سعدی
کے زمانے کے لحاظ سے موزوں بھی تھی، بادشاہوں کا ذکر اور ان کا گوارا
کر لیا جانا ہی اقبال کی انقلابی تعلیم میں خارج ہوتا ہے اور اس سے ایک
ایسا تضاد پیدا ہوتا ہے جس کی تاویل نہیں ہو سکتی ۔ اسی طرح جاوید نامے
میں "کاخ سلاطین مشرق" آن سوئے افلاک واقع ہے اور عجب تو یہ ہے
کہ ٹیپو سلطان اور ابدالی کے ساتھ اقبال نے نادر شاہ ایرانی کو بھی اس کاخ
میں جگہ دی ہے ۔ قوت کے نمونۂ محض کو اگر واحد اخلاقی قدر مان لیا جائے
تب تو شاید نادر کا اس کاخ میں مقام نکل آئے ورنہ اشتراکی تو کیا اسلامی
اخلاقی قدریں بھی کسی ایسے بادشاہ کو آن سوئے افلاک جگہ نہیں دے سکتیں
جس نے دہلی میں قتل عام کرایا ہو، اور پھر ایسے بادشاہ کے متعلق یہ
کہنا "نادر آں دانائے رمز اتحاد"۔ یا تو مجھے اقبال کا نقطۂ نظر سمجھنے
میں یہاں غلط فہمی ہوئی ہے یا اس سے اتفاق کرنا بہت مشکل ہے ۔
اگر عہد ایران کا مرد "شاہی" ہی میں ڈھونڈنا تھا تو اقبال کو اور کوئی
شخص مل جاتا ۔

بہرحال جہاں تک آثارِ قدیمہ کا تعلق ہے، اقبال کی توصیف و تعریف خیر و شر کے اخلاقی معیار کی ایسی زیادہ پابند نہیں اور خیر و شر سے زیادہ اقبال کی نگاہیں طاقت کے مظہر سے مسحور ہو جاتی ہیں۔ انہیں یاد نہیں رہتا کہ ان کے بنیادی فلسفے کے تحت جب تک طاقت کو خیر و شر کی کسوٹی پر نہ آزمایا جائے اُس کو مستحسن نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح سلطان محمود کے مزار پر وہ طاقت کے تصوّر سے مسحور ہو جاتے ہیں ؎

گنبدے در طوفِ او چرخِ بریں
تربتِ سلطان محمود است ایں
برقِ سوزاں تیغ بے زنہارِ او
دشت و در لرزندہ از یلغارِ او

غنیمت یہ ہے کہ لشکرِ محمود کے ساتھ وہ نکتہ سنجِ طوس (فردوسی) کو نہیں بھولتے ہیں۔ مولینا سید سلیمان ندوی نے اپنے "سفرِ افغانستان" میں سلطان محمود کے مزار پر اپنے احساسات کا تو ذکر کیا ہے لیکن اقبال کے ردِ عمل کا کوئی خاص ذکر نہیں کیا۔ وہ لکھتے ہیں "حکیم و شاعر اقبال کو حکیم و شاعر سنائی کے مزار دیکھنے کا سب سے زیادہ اشتیاق تھا اور حکیم سنائی کی جلالتِ شان سے کون واقف نہیں؟ ہم سب اس منظر سے متاثر تھے، مگر ہم غریبوں سے زیادہ اثر ڈاکٹر اقبال پر تھا وہ حکیم ممدوح کے سرہانے

کھڑے ہو کر بے اختیار ہو گئے اور دیر تک زور زور سے روتے رہے۔
بہر حال اس سے یہ تو اندازہ ہوتا ہے کہ باوجود قوّتِ محض کے سحر کے جو
طاقت اقبال کے قلب تک اثر کرتی تھی وہ فقر کی طاقت تھی۔ دوسری
طاقت یعنی جلال کی طاقت ان کے کلام میں محض سحرِ باطل ہے، اور جمال
کی طاقت ہی اصل اور بنیادی طاقت ہے۔ وہ حکیم سنائی اور اپنے آپ
میں بہت سی مشترک اور متوازی صفتیں پاتے ہیں، اور اس طرح ایک ایسے
سلسلے کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو تفکر کو باطن کی طرف اور مادے سے
گریز کے بجائے مادے کے احتساب اور اس کی تسخیر کی طرف لاتا ہے:

من از پیدا او ز پنہاں در سرور
ہر دو را سرمایہ از ذوقِ حضور
او نقاب از چہرۂ ایماں گشود
فکرِ من تقدیرِ مومن وا نمود
ہر دو را از حکمتِ قرآں سبق
او ز حق گوید من از مردانِ حق

کہیں کہیں اس قوّت پرستی میں قومی اور اجتماعی تعمیر کے بنیادی
اور اخلاقی اصول ملتے ہیں مثلاً اسی نظم "مسافر" میں احمد شاہ ابدالی کا پورا
ذکر بحیثیت "موسسِ ملّتِ افغانیہ" ہے اور اصلی تعریف محض یہ ہے،

از خمیرش ملتے صورت پذیر

اس سلسلے میں ملت کا نفسیاتی تجزیہ مسئلہ خودی کے ذریعے کیا ہے،
خودی کو اپنا آئینہ بنا کے ساری دنیا کو اس آئینے میں دیکھنا قوت کی اصلی
تسخیر ہے۔

اے خوش آں کو از خودی آئینہ ساخت

واندراں آئینہ عالم را شناخت

بہر حال اس نظم میں اور اسی طرح جاوید نامہ میں احمد شاہ ابدالی کی تعریف
ہرگز ہرگز تاریخ پاکستان کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ ملت افغانیہ کو
منظم بنانے والے کی حیثیت سے ہے ایک ایسے شخص کی حیثیت سے ہے
جس نے قبائلی تصور کی جگہ قومیت اور مملکت کے تصور کو افغانستان میں
پیدا کر دیا۔

مسجد قرطبہ میں بھی اسی طرح جہاں اصل انسانی امور کا شانی قندیلیں ہیں وہاں
اسلامی تمدن کی قندیلیں بھی ہیں۔

آہ وہ مردانِ حق وہ عربی شہسوار

حاملِ خلقِ عظیم صاحبِ صدق و یقیں

جن کے لہو کے طفیل آج بھی ہیں اندلسی

خوش دل و گرم اختلاط سادہ و روشن جبیں

آج بھی اس دیس میں عام ہے چشمِ غزال
اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشیں

"نغمہ ساربانِ حجاز" اور وہ کھجور کا درخت جو عبدالرحمٰن اول نے اندلس میں کاشت کیا تھا۔ تمدن کے رومانی رمز ہیں اور ان سے متاثر ہونے کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں۔ عبدالرحمٰن کی کھجور والی نظم کا ڈاکٹر نکلسن نے بھی انگریزی میں بڑی خوش اسلوبی سے ترجمہ کیا ہے۔

اس کے بعد وہ اشعار یا تحریریں ہیں جن میں مختلف اسلامی ممالک کے تمدن یا ان کے سیاسی اخلاقی اور سماجی مسائل پر تبصرہ ہے۔ یہ تبصرہ محض "اسلامی" ممالک کی حد تک محدود نہیں۔ مثلاً ہندوستان پر بھی اقبال نے اکثر تبصرہ کیا ہے لیکن چونکہ مضمون کا یہ حصہ اقبال کی اسلامیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے ہم یہاں پہلے اسلامی ممالک کا ذکر کریں گے۔

عرب اور حجاز کی حد تک تو تمدنی تنقید سے زیادہ خدا کی محبت کا عنصر کارفرما نظر آتا ہے لیکن کہیں کہیں البتہ عرب کے بیابانات پر تبصرہ ہے صحرا میں آبادیوں کی دوری اگر تمدن کی ہم آہنگی اجتماعیت اور اتحاد کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

کارِ خود را امتحاں بر دوشِ خویش
تو زادی قیمتِ صحرائے خویش

عربوں کے باہمی اتحاد، ایک سچی اور اصلی عرب لیگ کے تصوّر کی بھی انہوں
نے ضرورت محسوس کی تھی جس زمانے میں اقبال نے "پس چہ باید کرد" لکھا
ہے۔ اتحادِ عرب کی تحریک مصر، عراق اور فلسطین میں کافی زور پکڑ چکی تھی،
حالانکہ خود جزیرہ نمائے عرب، حجاز، فلسطین اور شمالی افریقہ کے دوسرے
عرب ممالک میں ابھی اس تحریک کی ضرورت کا احساس اس وجہ سے نہیں تھا کہ
موجودہ سیاسی اور معاشی تقاضاؤں سے ان ملکوں کے باشندے بڑی حد
تک ناواقف تھے۔ چنانچہ اقبال نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے:۔

اُمتے بودی اُمم گر دیدۂ — بزمِ خود را خود ز ہم پاشیدۂ

لیکن عرب لیگ اس قسم کی نہ ہو کہ جس کے پردے میں یورپی سرمایہ داری
اپنا اُلّو سیدھا کرنا چاہے، اس طرح وحدت نہیں بلکہ افتراق ظہور میں آئیگا

اے ز افسونِ فرنگی بے خبر — فتنہ ہا در آستینِ او نگر
از فریبِ او اگر خواہی اماں — اُشترانش را ز حوضِ خود براں
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد — وحدتِ اعراب بے صد پارہ کرد
تا عرب در حلقۂ دامش فتاد — آسماں یک دم اماں او را نداد

اسی طرح اتحادِ عرب کے اصلی معنی عرب کی جغرافیائی وحدت کے نہیں
بلکہ اجتماعی خودی کے احساس کے ہیں، عرب کی جغرافی وحدت بھی اقبال کے
نزدیک اسی قدر قابلِ احترام ہے جیسے ہندوستان کی۔

بگذر از دشت و در و کوہ و دمن   خیمہ را اندر وجودِ خویش زن

مغرب کے جدید تمدن کا اقتباس اس تمدن کی معاشی یا ذہنی غلامی کے عالم میں نہیں ہو سکتا - اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے اس تمدنی وحدت کا اندازہ کرنا ضروری ہے جو تاریخ کے تسلسل میں پوشیدہ ہے، اور جس میں تمدنِ عرب اور یورپ کے جدید تمدن میں بھی تسلسل کا رشتہ ہے -

عصرِ حاضر زادۂ ایامِ تست   مستی او از مے گلفام تست

مردِ صحرا پختہ تر کن خام را   بر عیارِ خود بزن ایام را

ترکی کی حد تک اقبال کے ردِ عمل کے دو پہلو ہیں، ترکی کی تحریکِ آزادی کے وہ بہت بڑے حامی ہیں، اور اسی طرح تورانی تحریک کے تمام آزادی پسند عناصر کے، اور اس لحاظ سے اتاترک کی ان کے دل میں بڑی وقعت ہے، سیاسی اور معاشی شعبوں پر ترکی نے یورپ کی بڑھتی ہوئی سامراجیت کا سیلاب جس طرح روکا اس کی انہیں بڑی قدر ہے - اسی طرح سے "طلوعِ اسلام" کا موضوع یہی ہے -

عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

اور

ربود آں ترک شیرازی دل تبریز و کابل را
صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا

اگر آزادی کی قیمت خلافت کی قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا ہی مناسب ہے اور اس مسئلے میں اقبال سعید حلیم پاشا کے بالکل ہم خیال تھے[1]

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

اور شاید "تفصیلِ تنویرِ خلافت" یہی ہے۔

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا   خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے   مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشائی

اسی طرح مصطفیٰ کمال کو ۱۹۲۲ء والی نظم میں آزادی کی جد و جہد کے لئے لامتناہی حرکت کی تلقین کی ہے خواہ اس کا تعقل ہو سکے یا نہ ہو سکے، تلقین نظیری کے اس شعر سے کی ہے۔

ہر کجا راہ دہد اسپ بداں تاز کہ ما
بارہا مات دریں عرصہ بہ تدبیر شدیم

---

[1] ملاحظہ ہو خلافتِ اسلامیہ پر اقبال کا مضمون مترجمہ چودھری محمد حسین "فکرِ اقبال" حیدرآباد دکن سنہ ۱۹۴۴ء

لیکن جب ترکی نے مغرب کی ذہنی غلامی قبول کر لی تو اقبال نے بے شک سخت نکتہ چینی کی ہے۔ ترکوں نے جغرافی وطنیت تو نہیں لیکن "تورانی نسلیت" کو اپنا قومی معیار بنایا۔ اور اقبال نے اس پر تنقید کی ہے۔ تورانی نسلیت کے ساتھ ہی ساتھ یورپ کی محض معاشری زندگی کی تقلید کسی قوم کے قوائے عملی کی تجدید نہیں کر سکتی۔ کیونکہ تقویم حیات باطنی کو محض دہرانا یا تاریخی تقلید قومی زندگی نہیں بلکہ موت کی طرف لے جاتی ہے۔ چنانچہ سعید حلیم پاشا کی زبانی یہ اشعار کہلواتے ہیں:۔

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود	گفت نقش کہنہ را باید زدود
نو نگردد کعبہ را رخت حیات	گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگ نو در چنگ نیست	تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست
سینۂ او را دمے دیگر نبود	در ضمیرش عالمے دیگر نبود
لاجرم با عالم موجود ساخت	مثل موم از سوز این عالم گداخت
طرفگی ہا در نہاد کائنات	نیست از تقلید تقویم حیات

اسی تقلید کی وجہ سے انکا خیال ہے کہ مصطفیٰ کمال اور رضا شاہ دونوں میں اس رہبر کامل کے صفات نہیں جو مغرب کے سامراج سے مشرق کی نجات کا باعث ہوگا۔

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح مشرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

ترکی کی لا وطنی اور لادینی دونوں اقبال کے یہاں محض تقلید ہیں۔ اور اُن سے نئی زندگی کی پرورش نہیں ہو سکتی۔

فلسطین سے اقبال کو بہت دلچسپی تھی، جناح کے نام ایک خط میں وہ لکھتے ہیں: "مسئلۂ فلسطین مسلمانوں کے ذہن کو بہت متاثر کر رہا ہے ... ذاتی طور پر میں ایک ایسے مقصد کے لیے جیل جانے کے لئے تیار ہوں جو اسلام اور ہندوستان دونوں کو متاثر کرتا ہے۔ مشرق کے دروازے ہی پر ایک مغربی (عسکری) مرکز دونوں (یعنی اسلام ہندوستان دونوں) کے لئے بہت خطرناک ہے۔"

فلسطینی عرب سے اقبال نے صاف صاف کہا ہے کہ کسی مغربی دولت سے انصاف کی توقع رکھنا عبث ہے۔ کیونکہ مغرب کے مہاجنی نظام میں یہودی مہاجنوں کو بڑا دخل ہے (آج جنگ کے بعد امریکہ اور انگلستان کی حکمت عملی اس حقیقت کی طرف پھر اشارہ کر رہی ہے) اور آزادی کی اصلی اُمید اپنی خودی اور ارادۂ آزادی کو بیدار کرنے میں ہے۔

تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں
فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے
سُنا ہے میں نے غلامی سے اُمتوں کی نجات
خودی کی پرورش و لذّتِ نمود میں ہے

انگریز اگر یہودیوں کا ساتھ دیتے ہیں تو اس لئے کہ فلسطین میں ایک
عسکری مرکز قائم کریں جو سلطنتِ برطانیہ کے مزید استحکام کا باعث ہو، موجودہ
جنگ سے پہلے ہی اقبال نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہے خاکِ فلسطین پہ یہودی کا اگر حق
ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اہلِ عرب کا؟
مقصد ہے ملوکیتِ افرنگ کا کچھ اور
قصہ نہیں نارنج کا یا شہد و رطب کا

اسی طرح "تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار" والی نظم جو نٹشے
کے زیرِ اثر لکھی گئی ہے، یہودیوں کی بحیثیت نسل یا بحیثیت گروہِ انسانی
ہرگز مخالفت نہیں کرتی، اس کا مقصد یہ اشارہ ہے کہ یورپ کے مہاجنی نظام
میں یہودی مہاجنوں کے سرمائے کو بہت دخل ہے،
مسئلہ فلسطین پر اقبال نے جو بیان شائع کیا تھا[1] اس میں لکھتے ہیں، "فلسطین
میں یہود کے لئے ایک قومی وطن کا قیام تو محض ایک حیلہ ہے، حقیقت
یہ ہے کہ برطانوی امپیریلزم مسلمانوں کے مقاماتِ مقدسہ میں مستقل انتداب
اور سیادت کی شکل میں اپنے ایک مقام کی تلاش میں ہے۔"

---

[1] اقبال نامہ صفحہ ۴۸۱ تا ۴۵۱

مصر کو قوت کی تبلیغ کی ہے، اور یہی اہلِ مصر کے نام ابوالہول کا پیغام ہے۔ ایران کی حد تک بھی انہیں وہی شکایت ہے جو ترکی سے ہے یعنی سیاسی بیداری کے ساتھ ساتھ تقلید اور عیش پرستی،

کشتۂ نازِ بتانِ شوخ و شنگ — خالقِ تہذیب تقلیدِ فرنگ

جس طرح ترکی میں تورانی نسلیت کی تحریک زور پکڑ رہی تھی، اسی طرح ایران میں پرانے ساسانی اور ہخامنشی اقدارِ تمدن کو واپس لانے کی تحریک تھی جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ وہ عربی اور اسلامی قدروں سے متنفر ہو رہے تھے، اقبال کا کہنا یہ ہے کہ یزد و جرد کے زمانے میں قدیم ایرانی تہذیب نام کو رہ گئی تھی، اس وقت عربوں نے اسے نئی زندگی عطا کی:—

پیری ایراں زمانِ یزدجرد — چہرۂ او بے فروغ از خونِ سرد
تازہ شد از سیلش محشرے — آنکہ داد او را حیاتِ دیگرے

لیکن ان اسلامی ممالک میں سب سے زیادہ جس کا ذکر اقبال کے یہاں آتا ہے وہ افغانستان ہے، وہ ہرگز عبیداللہ سندھی کی طرح یہ نہیں چاہتے تھے کہ افغانستان ہندوستان پر حملہ کرے یا ہندوستانی مسلمان افغانستان کے ساتھ مل کے کوئی ریاست قائم کریں لیکن ایک تو قربت اور دوسرے افغانستان میں سخت کوشی کی صلاحیت دیکھ کے اقبال بار بار اس ملک میں دلچسپی لیتے ہیں، ایشیا والوں کی خاص کمزوریاں یعنی جہالت،

تعصب اور بے عملی بھی افغانستان میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ اس لئے ان کی نصیحتوں کا رخ بار بار افغانستان کی طرف پھر جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اقبال کے کلام خصوصاً فارسی کلام کو ہندوستان کے باہر اگر کسی ملک نے قدر کی نگاہوں سے دیکھا تو وہ افغانستان تھا۔ ایران کی جدیدیت اور ماضی پرستی کا عجیب و غریب مرکب نقطۂ نظر اقبال کی اسلامیت کو اچھی طرح اپنے لئے استقبال کر سکتا تھا۔ اس کے جذبات اور حرکیت کو افغانستان ہی واحد ایشیائی ملک ہے جس نے ان کی زندگی میں ان کی قدر کی اور انہیں مہمان بلایا۔ افغانستان سے اقبال کو ایک طرح کی محبت تھی۔

پیامِ مشرق کا انتساب امیر امان اللہ خاں کے نام ہے۔ اس زمانے تک امیر امان اللہ خاں کا سب سے بڑا کارنامہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ انہوں نے ۱۹۱۹ء میں افغانستان کو انگریزوں کی غلامی سے آزادی دلائی۔ افغانی قوم کے متعلق اقبال کی رائے ان اشعار میں یہ ہے۔

ملتے آوارۂ کوہ و دمن　　در رگ او خون شیران موجزن
زیرک و روئین تن و روشن جبین　　چشم او چون جرہ بازان تیزبین

ان کا خیال ہے کہ افغانی قوم کی خودی ابھی افغانستان کے کہساروں میں خوابیدہ ہے اور اس خودی کو مہذب بنانے کی ضرورت ہے۔

قسمتِ خود از جہاں نایافتہ ‏ ‏ ‏ ‏ کوکبِ تقدیرِ او ناتافتہ
در قہستاں خلوتے ورزیدۂ ‏ ‏ ‏ ‏ رستخیزِ زندگی نادیدۂ
جانِ تو بر محنتِ پیہم صبور ‏ ‏ ‏ ‏ کوش در تہذیبِ افغانِ غیور

وہ تہذیب جسے سکھانے کی اقبال نے تلقین کی تھی وہ جگمگاتی ہوئی تہذیب نہیں تھی جس کے سکھانے کی کوشش نے افغانستان میں امان اللہ خاں کی طاقت کا قلع قمع کر دیا۔ امان اللہ خاں صرف یورپ کے لباس، یورپی مدنی زندگی کی جگمگاہٹ، اور شیشے کے گلاسوں اور ناچ کو تہذیب سمجھنے لگے، مگر جس تہذیب کی طرف اقبال نے اشارہ کیا تھا وہ ذہنی اور دماغی تربیت تھی۔ اس عقیدے کی تعلیم کہ زندگی کوشش کا نام ہے اور کامیابی کسی کا پیدائشی حق نہیں ہے، بلکہ یہ بھی کوشش سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس کوشش کا دوسرا نام اپنی ذات اور خارجی دنیا کا علم اور اس کی تسخیر ہے۔ دانشمندی کا مقصد زیادہ سے زیادہ خیر کا انتظام کرنا ہے جس "علم اسما" کا قرآن مجید نے ذکر کیا ہے وہ دراصل علم اشیا ہے۔ "علم الاشیا" اس مادی اشیا کے علم اور اس کی تسخیر ہی نے مغرب کو فروغ دیا ہے۔ بغیر مادی علوم کے دنیا میں زندگی اور دنیا کی قوتوں کی تسخیر ممکن نہیں ہے۔

زندگی جہد است و استحقاق نیست ‏ ‏ ‏ ‏ جز بعلمِ انفس و آفاق نیست

گفت حکمت را خدا خیر کثیر   هر کجا این خیر را بینی بگیر

علم اشیا علم الاسماستی   هم عصا و هم ید بیضاستی

علم اشیا داد مغرب را فروغ   حکمت او ماست می بندد ز دوغ

افغانستان میں جو آزادی کی تحریک آج کل پائی جاتی ہے وہ دراصل ایک بڑی پرانی تحریک ہے۔ دراصل یہ آزادی کی تحریک نسلوں کا نتیجہ ہے۔ اورنگزیب میں مغلوں کی شہنشاہیت سے آزاد ہونے کی جو تحریک خوشحال خان خٹک نے شروع کی تھی اس کو بھی اقبال ایسے ہی طرح پر یاد کرتے ہیں جیسے افغانستان کی اس تحریک کو جو انگریزی شہنشاہیت سے سو سال سے زیادہ کے عرصے سے جاری رہ چکا ہے۔ ان حالات میں اقبال کبھی پٹھان قومی اتحاد کو نہیں بلکہ افغانی قبائل کے اتحاد کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں۔

قبائل ہوں ملت کی وحدت میں گم

کہ ہو نام افغانیوں کا بلند

کہوں تجھ سے اے ہم نشیں دل کی بات

وہ مدفن ہے خوشحال خاں کو پسند

اڑا کر نہ لائے جہاں باد کوہ

مغل شہسواروں کی گرد سمند

یہاں شعر کے ترجمے میں اقبال نے اس حقیقت کی طرف اشارہ

کہا تھا کہ زندگی جہد است و استحقاق نیست۔" اس کی مزید تفسیر انہوں
نے اس بے مثل نظم میں کی ہے جو "محراب گل افغان کے افکار" کے نام سے
ضرب کلیم میں شامل ہے ۔ محراب گل ایک فرضی کردار ہے ۔ اور وہ سیاسی
اور فلسفیانہ مسائل جو افغانستان کے اندرونی انقلاب کے لئے ضروری تھے
اقبال نے اس کی زبانی بیان کئے ہیں ۔

افغان یا کوئی اور قوم، اگرچہ کہ وہ اپنے آپ کو "دست بیضا" میں
سمجھتی ہے کسی طرح کوئی "خاص" یا "برگزیدہ" قوم نہیں ہے، وہ کشمکش حیات
اور عمل اور بے عملی کا تصادم جو اور سب قوموں کی زندگی یا موت کا
فیصلہ کرتا ہے، یہاں بھی حائد ہوتا ہے ۔ اس قانون سے واقف نہ ہونا
ہی موت کی نشانی ہے ۔ قوموں کی حد تک فطرت کا قانون اسی دنیا
میں بہت جلد جزا اور سزا کا فیصلہ صادر کر دیتا ہے ۔ اس لئے طاقت
قوم کی زندگی کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہے ۔ قومی طاقت کا
جارحانہ ہونا قطعاً ضروری نہیں لیکن طاقت یقیناً قوم کو دوسروں کی
جارحانہ دستبرد سے بچاتی ہے ۔ خصوصاً ایسے زمانے میں جب کہ مغرب
کی مہاجنی شہنشاہیت نے بعد دیگرے سب قوموں کو غلام بنا رکھا ہے
طاقت کے احساس کی موجودگی سخت ضرورت ہے ۔ [illegible]

حقیقت ازلی ہے رقابت اقوام   نگاہ پیر فلک میں نہ میں عزیز نہ تو

انقلاب محض مذہبیت اور دعاؤں سے نہیں آسکتا، اس کے لئے عمل اور قومی خودی میں تعمیری تغیّر کی ضرورت ہے۔

تری دعا سے قضا تو بدل نہیں سکتی
مگر ہے اس سے یہ ممکن کہ تو بدل جائے
تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا
عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بدل جائے
تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری
مری دعا ہے تری آرزو بدل جائے

یوں تو اقبال نے افغانستان کے تین بادشاہوں امان اللہ خاں، نادر خاں غازی اور ظاہر شاہ کو مخاطب کیا ہے۔ اور انہیں اصلاح کی تلقین کی ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ افغانستان کی حد تک اصلی تجزیہ یہ تھا کہ کوئی مردِ فقیر ہی اس ملک کو حقیقی انقلاب سے روشناس کرسکے گا۔

قوموں کی تقدیر وہ مردِ درویش
جس نے نہ ڈھونڈی سلطاں کی درگاہ

ایسا ہی مردِ فقیر جو غالباً غریب اور محنت کش طبقے سے پیدا ہوگا۔ اقبال نے کہا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کا "لینن" جب پیدا ہوگا وہ بھی ایسے ہی طبقے سے پیدا ہوگا۔ محنت، کردار، اخلاق اور

فقر کی اور تمام خوبیوں کی وجہ سے بہ تنہا اُسکے قابل ہوگا ۔

وہی جواں ہے قبیلے کی آنکھ کا تارا
شباب جس کا ہے بے داغ ضرب ہے کاری

اگر ہو جنگ تو شیرانِ غاب سے بڑھ کر
اگر ہو صلح تو رعنا غزالِ تاتاری

خدا نے اس کو دیا ہے شکوہِ سلطانی
کہ اس کے فقر میں ہے حیدری و کراری

نگاہ کم سے نہ دیکھ اس کی بے کلاہی کو
یہ بے کلاہ ہے سرمایۂ کلہ داری

ہمت اس نوجوان انقلابی رہبر کی سب سے بڑی کرداری خصوصیت ہوگی۔ وقت جو تلوار کی طرح ہے اور جب یہ تلوار چلتی ہے تقدیر بنائی جاتی ہے مختلف ہمت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ اس نوجوان رہبر کو ہر طرح کی رہبانیت سے آشنا ہونا پڑے گا کیونکہ رہبانیت ہمت کا ساتھ نہیں دے سکتی [illegible]

بندۂ حُر کے لئے نشترِ تقدیر ہے نوش
نہیں [illegible] لائق وہ جرأت
جو [illegible] ہمت سے [illegible]

یہ رہبر مذہبی اور روحانی قدروں کا قائل ہوگا۔ لیکن مذہب کو پیروں کے ہاتھوں "افیونِ خلق" کا شکار نہیں بننے دے گا۔ معاشی انقلاب کے بغیر وجدانی انقلاب ممکن نہیں ہو سکتا۔

اے شیخ امیروں کو مسجد سے نکلوا دے

ہے ان کی نمازوں سے محراب ترش ابرو

"افیونِ خلق" رکھنے والا مذہب جو سرمایہ داری اور طبقاتی ناہمواری کا پروردہ ہے، نہ ظاہری اور نہ باطنی قوتوں کی پرورش کر سکتا ہے۔

کر سکتی ہے بے معرکہ جینے کی تلافی

اے پیرِ حرم تیری مناجاتِ سحر کیا!

ممکن نہیں تخلیقِ خودی خانقہوں سے

اس شعلۂ نم خوردہ سے ٹوٹے گا شرر کیا

۲۶ انقلاب کا جو معاشی بھی ہے اور روحانی بھی تقاضا یہ ہے کہ دنیا اور عقبیٰ دونوں کے تصورات سے تقلیدی اور غیر زندگی بخش عناصر مٹا دیئے جائیں۔

دنیا بہ بقا باقی، عقبیٰ بہ فنا باقی

در باز دو عالم را، این است شہنشاہی

"مسافر" کی شانِ نزول مختلف ہے، وہ "نادر افغاں شہ درویش خو" کی دعوت پر افغانستان کے سفر کی یادگار ہے۔ اس نظم میں اگرچہ نادر شاہ اور ظاہر شاہ کے نام نصیحتیں ہیں، اور ان میں اقبال نے وقتِ خودی، قوت اور فقر کے متعلق اپنے عالم خیالات کا اعادہ کیا ہے۔ لیکن افغانی قوم کے لئے اس میں کوئی پیام نہیں۔

اس کے برعکس "جاوید نامہ" کی تحریر کے وقت افغانی خانہ جنگی کی یاد تازہ تھی، جو امان اللہ خاں کے زوال بچہ سقہ کی حکومت، اور بالآخر نادر خاں غازی کی فتح پر ختم ہوئی۔ "کاخ سلاطین مشرق" میں احمد شاہ ابدالی سے گفتگو کرتے وقت افغانستان کے قبائلی نفاق، جہالت، قومی خودی سے غفلت اور افغانیوں کی حرص و طمع کا اقبال کو تکلیف دہ حد تک احساس ہے۔

آں جواں کو سلطنت ہا آفرید   باز در کوہ و قفار خود رمید
بے خبر خود را زِ خود پرداختہ   ممکناتِ خویش را نشناختہ
ہر دو رہرو را بمنزل راہ نیست   از مقامِ جانِ او آگاہ نیست

ابدالی کی زبانی اقبال نے جواب میں وہ کہلوایا ہے جو وہ خود نہیں کہنا چاہتے تھے، یعنی جغرافی محل وقوع کی وجہ سے افغانستان کی ایشیا میں وہ حیثیت ہے جو دل کی بدن میں ہوتی ہے:۔

آسیا یک پیکرِ آب و گِل است   ملتِ افغاں دراں پیکر دل است

از فسادِ او فسادِ آسیا　　در گشادِ او، گشادِ آسیا

جو نصیحت اقبال نے امان اللہ خاں کو کی تھی "علم اشیا علم الاسماستی"
اس کی امان اللہ خاں نے اپنی نو آغاز حکمت عملی میں کوئی پروا نہ کی تھی۔ نئے
علوم و فنون کو مغرب کے تمدن اور ارتقاء کا اصلی راز سمجھنے کے امان اللہ
خاں نے محض مغربی معاشری زندگی کی چمک دمک کو مغربی تمدن سمجھ
رکھا تھا جس کا نتیجہ خود اس کے اپنے ہی زوال کی صورت نہیں بلکہ اپنی قوم
کے ابتلا کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اقبال نے یہاں ابدالی کی زبانی اسی
نقطۂ نظر کی مزید وضاحت کی ہے۔ مغرب کی اندھی تقلید کے بجائے
مغربی تمدن کو تنقیدی نگاہ سے پرکھنے اور خوب و زشت میں امتیاز کرنے
کی ضرورت ہے۔

شرق را از خود برد تقلیدِ غرب　　باید این اقوام را تنقیدِ غرب
قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب　　نے ز رقصِ دختران بے حجاب
نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست　　نے ز عریاں ساق و نے از قطعِ موست
محکمی او را نہ از لادینی است　　نے فروغش از خطِ لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است　　از ہمیں آتش چراغش روشن است
علم و فن را اے جوانِ شوخ و شنگ　　مغز می باید نہ ملبوسِ فرنگ

افرنگ کا ذہنی غلام محض ناچ سیکھ لیتا ہے علم و فن کی طرف توجہ

نہیں کرتا ہے

بندۂ آزاد از ذوقِ نمود	می برد از غربیاں رقص و سرود
نقشِ جانِ خویش در بازدو نمود	عالم پر شور رست می سازد بہ عود
از تن او جانِ تجیرد سیل را	فطرتش از وہ پرید سیل را

مسلم اور غیر مسلم ہندوستان

ہندوستان کے متعلق ڈاکٹر اقبال کی دلچسپی بے پایاں ہے، وہ لاکھ وطنیت کے راستے سے الگ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اگر چہ رنگ آ ہی جاتا ہے اور ان کے کلام میں رنگ بھی طبقاتی کشمکش کا اثر کا ہے

ضربِ کلیم میں ایک نظم گلہ ہے :-

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک

بیچارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے

دہقاں ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ

بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے

جاں بھی گروِ غیر، بدن بھی گروِ غیر

افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے

یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو

مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

اس نظم میں مسلم اور غیر مسلم ہندوستان کی تمیز بالکل باقی نہیں رہتی
جہاں تک سیاسی آزادی اور معاشی انقلاب کا تعلق ہے [illegible] تک کے
اقبال کا [illegible] اختلافات محض [illegible] کی اصطلاح
میں [illegible] کا فرق [illegible] ہندوستان
ہندوستان [illegible] مسلمان [illegible] ہندوستان کے
[illegible] ہندو [illegible] میں
دو پڑا ہے۔

[illegible] ہندوستاں — [illegible] ہندوستاں

[illegible] — [illegible]

[illegible] — [illegible]

یہاں پھر ہندو اور مسلمان کی کوئی تمیز نہیں ہے۔ اقبال جب ہندوستان کے باشندوں کی [illegible] زیادہ تر [illegible] ایک ایسی خصوصیت بیان [illegible] تمام [illegible] قوموں کے باشندوں کے [illegible] خصوصیت [illegible] ہندوستان کے باشندے [illegible] ایران اور افغانستان کے باشندوں کے [illegible] بالکل [illegible] نہیں [illegible] گوارا

نہیں کیا۔ اس لئے قومی خودی کا جو شعور ہندوستانیوں میں ہے، وہ کسی مسلمان قوم میں نہیں ہے۔

ہندیان منکر ز قانون فرنگ ۔۔۔ در نگیرد سحر و افسون فرنگ
شوخ را بار گران آئین غیر ۔۔۔ گرچہ آید ز آسماں آئین غیر

جاوید نامہ میں ایک اور عجیب و غریب مقام آتا ہے، جنتہ الفردوس میں اقبال کشمیر کے سب سے بڑے مبلغ اسلام سید علی ہمدانی (شاہِ ہمدان) سے اہلِ شاہی (یعنی اعلیٰ سردار) کی خصوصیات سنتے ہیں۔ صرف دو طرح کے سرداروں کی اطاعت واجب ہے، یا تو وہ ایسا حاکم یا خلیفہ ہو جسے مسلمان جمہور منتخب کرے۔

یا اُولی الامرے کہ منکم شانِ اوست
آیہ حق حجت و برہانِ اوست

یا اگر وہ مسلمانوں میں سے نہ ہو تو پھر وہ ایسا خیر پرست آمر ہو جو قوت و حرکت کی اعلیٰ ترین صفات سے متصف ہو، لیکن ساتھ ہی اس میں خلوص اور اخلاقیات کی تمام خوبیاں ہوں۔ اگر وہ "شہر گیر" ہو تو ساتھ ہی "خویش باز" ہو مطلب یہ ہے کہ وہ سچا انقلابی ہو جس میں جلالی اور جمالی دونوں طرح کی خوبیاں ہوں۔

یا جواں مردے چو صرصر تند خیز
شہر گیر و خویش باز اندر ستیز
روز کیں کشور گشا از قاہری
روز صلح از شیوہ ہائے دلبری

یہ اشارہ اشتمالی روس کے پرولتاری آمر کی طرف بھی ہو سکتا ہے لیکن دوسرے ہی صفحے پر غنی کاشمیری کی زبانی مزید تفصیل ہے، اس قسم کے جواہرو کی طرف اقبال نے اس وضاحت سے اشارہ کیا ہے کہ اس سے سوائے جواہر لال نہرو کے اور کوئی مراد نہیں ہو سکتا۔

ہند را ایں ذوق آزادی کہ داد؟
صید را سودائے صیادی کہ داد؟

آں برہمن زادگانِ زندہ دل
لالۂ احمر ز روئے شاں خجل
تیز بین و پختہ کار و سخت کوش
از نگاہ شاں فرنگ اندر خروش
اصل شاں از خاک دامنگیر ماست
مطلع ایں اختراں کشمیر ماست

اقبال کے مجموعی سیاسی تفکر کو پیش نظر رکھ کے اگر ان اشعار پر غور کیا جا

تو شاید اس سے یہ مطلب نکل سکتا ہے کہ ہندوستان کے جن صوبوں میں
مسلمان بہت ہی قلیل تعداد میں ہیں اور جہاں کسی طرح مسلمانوں کی خود ارادیت
کا دعویٰ خلاف قانون ہو سکتا ہے، وہ تو یہ نہیں ہو سکتا۔ ان صوبوں میں اگر زمام حکومت
جواہر لال نہرو جیسے لوگوں کے ہاتھ میں آتے تو انہیں ان کا ساتھ دینا چاہیے
جواہر لال نہرو کی شخصیت کو اقبال جس قدر عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے
اس کا اندازہ اس مضمون سے ہو سکتا ہے جس میں ختم نبوت اور قادیانیت
کے متعلق اقبال نے پنڈت جی کے بیانات کا جواب دیا ہے۔ مضمون
کے شروع میں وہ لکھتے ہیں میرے لئے یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں
کہ پنڈت جی جو مشرق کے بلکہ ساری دنیا کے ایک عظیم الشان مسئلے سے
جو دلچسپی لیتے ہیں میں اس کا خیر مقدم کرتا ہوں۔ میری رائے میں یہ پہلے ہندوستانی
قوم پرست لیڈر ہیں جنہوں نے دنیائے اسلام کی موجودہ روحانی بے چینی
کو سمجھنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔[۲]

پنڈت جی کے اعتراضات سے اقبال کو جو تکلیف ہوئی ہے اس کا
اظہار انہوں نے دو پیرایوں میں کیا ہے جس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے

---

[۱] ختم نبوت مرتبہ حسن الدین صاحب صفحہ اول مطبوعہ ۱۳۶۲ھ حیدرآباد دکن
[۲] ختم نبوت مضامین اقبال صفحہ ۱۲۵، ۱۲۶

کہ اس ذہنی تکلیف کا باعث وہ پُرخلوص عزت ہے جو اُن کے دل
میں پنڈت جی کے لیے ہے۔ بہرحال میں اس واقعہ کو پنڈت جی کے ناقدین
سے پوشیدہ رکھنا نہیں چاہتا کہ پنڈت جی کے مضمون نے میرے ذہن میں
احساسات کا ایک دردناک ہیجان پیدا کر دیا۔ وہ جانتے ہیں کہ پنڈت
جی ایک ایسے انسان ہیں جو مختلف تہذیبوں سے وسیع ہمدردی رکھتے
ہیں۔ میرا ذہن اس خیال کی طرف مائل ہے کہ جن سوالات کو وہ سمجھنے کی
خواہش رکھتے ہیں وہ بالکل خلوص پر مبنی ہے تاہم جس طریقے سے انہوں نے
اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اس سے ایسی ذہنیت کا پتہ چلتا ہے
جس کو پنڈت جی سے منسوب کرنا میرے لیے دشوار ہے۔ میں اس خیال
کی طرف مائل ہوں کہ میں نے ختم نبوت کے متعلق جو بیان دیا تھا جس
میں ایک مذہبی نظریہ کی محض جدید اصولوں کے مطابق تشریح کی گئی تھی
اس سے پنڈت جی اور قادیانی دونوں پریشان ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ
ہے کہ مختلف وجوہ کی بنا پر دونوں اپنے دلوں میں مسلمانوں کے مذہبی
اور سیاسی استحکام کو پسند نہیں کرتے۔ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ہندوستانی
قوم پرست جن کی سیاسی تصوریت نے ان کے احساس حقائق کو کچل دیا ہے اس بات
کو گوارا نہیں کرتے کہ شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کے دل میں خود مختاری کی تمنا
پیدا ہو۔ میری رائے میں ان کا یہ خیال غلط ہے کہ ہندوستانی قومیت کے لیے

ملک کی مختلف تہذیبوں کو مٹا دینا چاہیئے، حالانکہ ان تہذیبوں کے باہمی عمل و اثر سے ہندوستان ایک ترقی پذیر اور پائدار تہذیب کو نمو دے سکتا ہے۔[1]

جواہر لال نہرو کی بہت سی رایوں سے اقبال کو اور اُن مسلمانوں کو اختلاف رہا جو مسلم لیگ کے نقطۂ نظر کے قائل ہیں، لیکن مسلمان خواہ وہ کانگریسی ہوں یا لیگی، کسی ہندو قائد کی دل سے اتنی گہری عزت نہیں کرتے جتنی وہ جواہر لال نہرو کی کرتے ہیں۔ جواہر لال نہرو نے کانگریس کی مجلس عاملہ میں پاکستان کی تجویز کی مخالفت کی، حق خود ارادیت کے وہ بہت محدود معنوں میں قائل ہیں۔ اور عملاً اسے برا سمجھتے ہیں۔ روس سے گہری دوستی کا دم بھرنے کے باوجود انہوں نے ۱۹۴۲ء میں "ہندوستان چھوڑ دو" والی تجویز کو اس لیے گوارا کیا کہ تحفظ یعنی دنیا بھر کی اشتمالی اور جمہوری قدروں کے مقابلے میں عزیز سمجھا۔ ۱۹۴۵ء میں انہوں نے ہندوستان کی اشتمالی جماعت کو ہندوستان کے مقابل دنیا بھر کی آزادیوں کی حمایت کرنے کے جرم میں مطعون کیا، پھر بھی مسلمان اور اشتمالی دونوں ان کی ہمیشہ بے حد عزت کرتے رہے ہیں اور کرتے رہیں گے۔ اس کی وجہ

---

[1] مختصر تبصرہ "مضامین اقبال" صفحہ ۱۱۲، ۱۲۷

جواہر لال کی بے حد و بے پناہ بیباکی اور اخلاقی جرأت اُن کے کردار کی شجاعت اور اِن سب سے بڑھ کے وہ سچی انسانیت اور آفاقیت ہے، جو انہیں اِس زمانے کے اعلیٰ ترین انسانوں میں شمار کراتی ہے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کے ایک طرح کے ذہنی اشتراک کے اقبال محض جواہر لال نہرو کی حد تک قائل نہ تھے۔ انہوں نے ہندو مابعد الطبیعات اور مسلم مابعد الطبیعات کے متوازی عمل کا بڑی تفصیل سے مطالعہ کیا ہے، اور جیسا کہ پڑھنے کے تجربات رجحان ... آپ کی ہے، مثنوی اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن (۱۹۱۵ء) کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں:

فنائیت ہندو اور اسلامی الٰہیات میں

ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریقے سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے نکتہ رس حکماء نے قوت عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انائی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گزشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا یہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ اس عجیب و غریب گتھی پر ہندو حکما سے تشریح کا نقطۂ خیال انسانی خودی انسانی

حریت اور بالفاظ دیگر جمہوریت [illegible] کی گتھی کو سلجھایا اور اس میں کچھ شبہ
نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے اس کی [illegible] آزادی [illegible] کا مستحق ہے
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

کے ثمر سے محروم ہوگئی۔"[۱]

انا کے عمل سے متعلق اس اہم مسئلے کی حد تک جس کی عملیاتی اہمیت
قوموں اور انسانیت کی زندگی کو بنا یا بگاڑ سکتی ہے، اقبال مسلم فلسفے کی
تاریخ میں بھی ایک ایسی قسم کا رجحان دیکھتے ہیں۔ "مسئلہ انا کی تحقیق و
تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب
مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر
کی ہے اسی نکتۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف
کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے
شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود
کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔
اوحد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی اسلامی تعلیم سے نہایت
متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ
میں رنگین ہوگئے۔ . . . مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلہ وحدت
الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرا نے اس
مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنا

۱؎ دیباچہ مثنوی اسرار خودی اشاعت اول۔ مضامین اقبال ص ۴۹ تا ۵۰

آ نا جگہ بنا لیا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ علماء قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور حکما میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی[1]

اس کے بعد اقبال انا یا خودی کے مسئلے کو تجرباتی فلسفے کے سپرد کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ مسئلہ دراصل وحدت الوجود کا یا کوئی اور مابعد الطبیعی مسئلہ نہیں بلکہ اس کی اصل عملیاتی ہے۔ چنانچہ مغربی فلسفے کی تاریخ میں پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ جس طرح رنگ بو وغیرہ کے لئے مختلف حواس ہیں، اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے جس کو "حسِ واقعات" کہنا چاہیے۔ ہماری زندگی واقعاتِ گردوپیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے

---

[1] دیباچۂ اسرارِ خودی اشاعتِ اول، مشمولہ مضامین اقبال صفحہ ۵۰، ۵۱

صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے، مگر ہم میں سے کتنے ہیں جو اس سے کام لیتے ہیں، جس کو میں نے حتمی واقعات کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔[1]

اس طرح اقبال کی ہاں اسلامیت کا مطالعہ اگر ہر اسلامی ملک کی تمدنی قدروں اور اس کی سیاسی ضروریات کے مطالعے کے نقطۂ نظر سے کیا جائے تو اور بھی مشرقی اور مغربی غیر مسلم ملکوں کی تمدنی اور ذہنی قدریں اسی اہمیت کے ساتھ اس پس منظر میں نظر آتی ہیں۔ صرف چین کے تمدن اور اس کی تحریکاتِ آزادی کی طرف اقبال زیادہ متوجہ نہیں تھے ورنہ حجاز سے ہندوستان تک ہر مشرقی ملک ان کی نظروں میں یکساں تھا۔ تمدن کی اسلامی قدریں، انسانی قدریں بن جاتی ہیں۔ اور اسلامی اور غیر اسلامی کا فرق محض "روایاتی" حد تک رہ جاتا ہے۔

۴۔ غیر سیاسی اتحادِ اسلامی ابھی اقبال کی ہاں اسلامیت کے تیسرے اور آخری پہلو پر نظر ڈالنا باقی ہے جس کو میں نے ان الفاظ میں ذکر کیا تھا، ایک طرح کے اتحادِ اسلامی کی طرف اشارہ جس سے اس اتحاد کا منشا ایک واحد

---

[1] دیباچہ اسرارِ خودی اشاعتِ اول مشمولہ مضامینِ اقبال صفحہ ۵۲

سیاسی مملکت قائم کرنا ثابت نہیں ہوتا ۔

جمال الدین افغانی سے اقبال تک جس پان اسلامیت کا تصور ہمیں ملتا ہے وہ ایسے وحدت سے سیاسی طور پر الگ اور بالکل آزاد اسلامی ریاستوں کا تصور ہے۔ اقبال نے کبھی کسی سیاسی وحدت کی کوئی باقاعدہ تجویز پیش نہیں کی۔ یہ مسئلہ بہت اہم ہے، کیونکہ بعض لوگ پان اسلامی تحریک کو ایک غیر ملکی تحریک اور اس لئے ہندوستان کی آزادی کے لئے ایک ممکن خطرہ سمجھتے ہیں

اقبال کی طرح سید جمال الدین افغانی نے بھی جغرافی وطنیت سے صاف صاف انکار بے شک کیا ہے " ہیچ احتیاج بہ ایں ندارم کہ خود را بہ یک ملتے نسبت دہم [1] لیکن وطنیت سے اس انکار کے معنی نہ افغانی کے یہاں اور نہ اقبال کے یہاں یہ ہیں کہ اپنے غیر مسلم اہل وطن کے ساتھ اخوت اور حب وطن کا جو رشتہ ہے اُسے توڑا جائے۔ اقبال ہندوستان کے متعلق جو کہہ چکے ہیں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ جمال الدین افغانی کا اس کے متعلق عروۃ الوثقیٰ میں یہ ارشاد ہے۔

" کسی کو یہ خیال نہ قائم کرنا چاہیئے کہ یہ جو بار بار خاص طور پر مسلمانوں کا تذکرہ آتا ہے تو اس سے مقصود صرف انہی کے حقوق کی حفاظت ہے

---

[1] آثار جمال الدین افغانی صفحہ ۲

اور اُن کے غیر مسلم ہم وطنوں کے حقوق و مصالح کو جو صدیوں سے مشترکہ
وطنیت کی بنا پر اُن میں باہم مشترک و مخلوط ہیں نظر انداز کر دیا ہے۔ ایسا
کرنا ہماری انسانی وطنیت اور رجحان کے بالکل خلاف ہے اور ہماری شان سے
بالکل بعید ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے کی اجازت نہ تو ہم کو ہمارے دین نے
دی ہے اور نہ ہماری شریعت اس کو کسی طرح اور کسی حال میں جائز رکھتی
ہے۔ ہماری غرض عام طور پر مشرقی قوموں کو ہوشیار اور بیدار کرنا ہے[1]

مشترک عمل کی حد تک سید جمال الدین افغانی نے زیادہ سے
زیادہ جو کیا وہ یہ کہ تمام مسلمان ممالک کے نمائندوں کی ایک کانگریس
منعقد کرنے کی تجویز فرمائی جس کے متعلق مرزا لطف اللہ کا بیان ہے[2]

"مقصود سید از تشکیل این کنگرہ (کانگریس) اسلامی این بود کہ وسائل
ترقی و کمال عمل اسلامیہ را منتشرکا فراہم نمودہ شوکت و عظمت اولیہ
اسلام را تجدید نماید۔ ہر گاہ کسے از دول اروپا آہنگ اعتدال را نسبت
بہ یک مملکت اسلامی روا داشت فوراً آں کنگرہ عالی اسلامی اعلان جہاد
مقدس را بتمام مسلمین دنیا بہ علیہ آں دولت صادر نمودہ گذشتہ از تجربہ

---

[1] آثار جمال الدین افغانی صفحہ ۱۷۹

[2] آثار جمال الدین افغانی صفحہ ۲۷۸

امتحہ و کالائے تجارتی آں دولت ہمہ مسلمین برائے اطاعت از مبارزہ
نیام و شمشیر از نیام کشند"

اس طرح اس مجوزہ کانگریس کی شکل زیادہ سے زیادہ ایک مشرقی
جمعیت اقوام کی ہوتی جو مغربی سرمایہ دارانہ شہنشاہیت کی چیرہ دستی
کا مقابلہ ایک طرح کے اجتماعی تحفظ ———— کے اصول
کی حد تک کرتی۔

اقبال کے پاس بھی کسی سیاسی اسلامی وفاق کا تصور نہیں ہے۔
سیاسیات کی حد تک وہ بھی مشرق کے لئے ایک طرح کی جمعیت اقوام
کی تجویز پیش کرتے ہیں جس کی اخلاقی قوت جینوا کی مجلس اقوام کے مقابل
اس لئے زیادہ سچی ہوگی کہ اس میں سرمایہ دار شہنشاہیت کے کفن دوزوں
کے سرمائے کا محرک اصلی کارفرما نہ ہوگا۔ جینوا کی مجلس اقوام جو ۱۹۳۸ء
کے قریب جرمنی اور اطالیہ کے خروج کے زمانے میں قریب قریب
دم توڑ رہی تھی۔ صرف برطانوی حکمت عملی کا ایک کھلونا بن کے
رہ گئی تھی ؎ بیچاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے

ڈر ہے خبر بد نہ مرے منہ سے نکل جائے
ممکن ہے کہ یہ داشتہ پیرک افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے

"ضربِ کلیم" میں ایک اور چھوٹی سی نظم ہے "جمعیت اقوامِ مشرق"
اگر سرمایہ داری اور ملک گیری کا محرک تہ میں کار فرما نہ ہو اور اگر مشرق
کی صدیوں کی اخلاقی قوت واقعتاً قوموں کے اتحاد کے لیے استعمال کی
جائے تو ممکن ہے کہ مشرق ہی نہیں بلکہ ساری دنیا کی نجات کی کوئی صورت
نکل آئے ؎

دیکھا ہے ملوکیتِ افرنگ نے جو خواب
ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے
طہران ہو اگر عالمِ مشرق کا جینوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

افغانی اور اقبال کی "جمعیتِ اقوامِ مشرق" کے تصور میں کتنا تسلسل ہے
"مسئلہ فلسطین" یورپ کی مجلس اقوام کی آڑ میں پیدا ہوا، اور مجلس اقوام
ہی نے فلسطین کی نگرانی برطانوی شہنشاہیت کے سپرد کی اس سے جو کچھ
پیچیدگیاں پیدا ہوئیں وہ ظاہر ہیں۔ اس سلسلے میں اقبال نے پھر ایک
ایشیائی جمعیۃ الاقوام کی ضرورت محسوس کی ہے:-
"مسئلہ فلسطین کے امکانات ممکن ہے مسلمانوں کو اس متحدہ انگریزی فرانسیسی
ادارہ جسے جمعیۃ الاقوام کا پُرفریب لقب دیا گیا ہے کی ترکیب کی حیثیت
پر غور کرنے پر مجبور کر دیں اور ایک ایشیائی جمعیۃ الاقوام کے قیام و ترتیب

پر مجبور ہوں گے[۱]

اس سلسلے میں اقبال نے اس طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ محض نسلی بنیاد پر کوئی عرب لیگ زیادہ کامیاب نہیں ہو سکتی، اور اس طرح مساوات اور باہمی عزت کی بنیاد پر کسی نہ کسی طرح کی عرب ترک مفاہمت کی بھی ضرورت ہے۔ بیشک اقبال کے یہاں عالم اسلام کے ایک مرکزِ محسوس کا بھی ذکر آتا ہے مگر یہ مرکزِ محسوس اساسی طور پر مذہبی اور تمدنی ہے سیاسی نہیں یہ عمل سے زیادہ ذہنی ہے۔ یہ مرکزِ محسوس خانہ کعبہ ہے۔

۵۔ توحید

"مرکزِ محسوس" کا مسئلہ ذرا پیچیدہ ہے اور غالباً اسی تصور کے ذریعے اقبال پاکستان کے نظریے تک پہنچے۔ "مرکزِ محسوس" کے نظریے کی بنیاد دراصل تعلیم یعنی وطن، نسل یکسی اور وابستگی مکانی کو باطل ٹھہرانے پر ہے۔ اس طرح مسلمانوں کی حد تک اصلی مرکز ان کی وہ برادری ہے، جس کی بنیاد توحید اور رسالت پر اعتقاد پر ہے، توحید کا تصور مسلمانوں کو ایک ایسی اجتماعی یکجہتی کی طرف لے جاتا ہے، جس میں وطن مرکزِ اجتماع نہیں، نسل مرکزِ اجتماع نہیں۔

---

[۱] مسئلہ فلسطین اقبال نامہ صفحہ ۵۵۴

اصلِ ملت در وطن دیدن کہ چہ
باد و آب و گِل پرستیدن کہ چہ
بر نسب نازاں شدن نادانی است
حکم او اندر تن و تن فانی است
ملت ما را اساس دیگر است
این اساس اندر دلِ ما مضمر است

یہ اجتماعی اساس توحید پر ایمان ہے۔

حاضریم و دل بغائب بستہ ایم
پس ز بند این و آں وارستہ ایم
تیر خوش پیکان یک کیشیم ما
یک نما، یک بین، یک اندیشیم ما
مدعائے ما، مآلِ ما یکیست
طرز و انداز خیالِ ما یکیست

اقبال کے نزدیک اسلامی تمدن کی اندرونی وحدت توحید اور رسالت کے باطنی ایمان پر قائم ہے۔ "نہایت مکانی تعلقات کی مزید نفی کرتے ہوئے "رموز بے خودی" میں وہ لکھتے ہیں:-

جوہر ما با مقامے بستہ نیست — بادۂ تندش بجامے بستہ نیست

قلب ما از ہند و روم و شام نیست
مرز و بوم او بجز اسلام نیست

می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم
در دلِ او یاوہ گردد شام و روم

اس لئے وطن کا انکار محض ہندوستان کی حد تک محدود نہیں، یہ اقبال کے ساتھ بڑی ناانصافی ہوگی اگر کہا جائے کہ صرف ہندوستانی مسلمانوں کو انہوں نے ہندوستانی وطنیت سے بیزار کرنے کی کوشش کی، اُن کی یہ نصیحت دنیا بھر کے ہر ملک کے مسلمان کے لئے ہے۔

رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک
ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لئے

اسلامی بین الاقوامی تمدن کسی خاص قوم کے کسی تمدنی عنصر کو ترجیح نہیں دے سکتا۔

ترکی بھی شیریں، تازی بھی شیریں
حرفِ محبت ترکی نہ تازی

اس کے لئے وہ خود اپنی مثال دیتے ہیں کہ ان کی اپنی شخصیت کسی ایک نہیں بلکہ کئی اسلامی اور غیر اسلامی قومی اور تمدنی عنصروں سے مرکب ہے۔

کوئی دیکھے تو میری نے نوازی
نفس ہندی مقام نغمہ تازی
نگہ آلودۂ انداز افرنگ
طبیعت غزنوی، قسمت ایازی

اور جب قومیت اور وطنیت کے بجائے بین الاقوامیت ہی کا معیار قیام کیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ بین الاقوامیت محض اسلامی نہیں رہ سکتی، اس کا "انسانی" ہونا لازم آجاتا ہے۔

ہنوز از بند آب و گل نہ رستی
تو گوئی رومی و افغانیم من
من اول آدم بے رنگ و بویم
ازاں پس ہندی و تورانیم من

درویش خدامست شرق اور غرب کی قید سے آزاد ہے اور وہ،

ع۔ رومی ہے نہ شامی ہے، کاشی نہ سمرقندی

اقبال نے اسلام کو اجتماعی وحدت اس لئے قرار دیا ہے کہ یہ دراصل بین الاقوامی ہے اور اس میں ایک عالمگیر انسانی بین الاقوامی وحدت میں گم ہو جانے کی صلاحیت موجود ہے۔ برعکس اس کے وطن کی بنیاد بین الاقوامیت کو توڑ توڑ کے چھوٹی چھوٹی وحدتوں میں تقسیم کرنا ہے۔

کرتی ہے، تو یہ صورت گری اس کو پابند نہیں کرتی بلکہ محض ایک طرح سے اس کی نمود کا رمز بن جاتی ہے۔

پا بگل گردد حیاتِ تیز گام
تا دو بالا گرددش ذوقِ خرام
رشتہ ہائے خویش را بر خود تند
تکمہ گردد گرہ بر خود زند

مرکزِ محسوس

اجتماعی وحدتوں کی تشکیل میں زندگی اپنے لئے ایک مرکزِ محسوس کی ضرورت ظاہر کرتی ہے، ایک ایسا نقطۂ اتحاد فراہم کرتی ہے، جہاں اجتماعی وحدت کے تمام عناصر باہم ایک دوسرے سے ربط اور تعلق قائم کر سکیں۔ اس طرح خانہ کعبہ مسلمانوں کے لئے ایک ایسا مرکزِ محسوس ہے، جو انہیں دور دراز وطنوں اور ملکوں سے بلا کر، آپس میں اُن کا ربط قائم کرتا ہے ام انہیں آپس میں ملنے، اور ایک دوسرے کو سمجھنے کا موقع دیتا ہے، اجتماعی وحدت برقرار رہتی ہے اور تمدن میں یکسانگی پیدا ہو جاتی ہے۔

ہم چناں آئینِ میلادِ اُمم	زندگی بر مرکزے آید بہم
حلقہ را مرکز چو جاں در پیکر است	خطِ او در نقطۂ او مضمر است
قوم را ربط و نظام از مرکزے	روزگارش را دوام از مرکزے

رازدار و رازِ ما بیت الحرام　　سوزِ ما ، ہم سازِ ما بیت الحرام
تو ز پیوندِ حریمے زندۂ　　تا طوافِ او کنی پایندۂ

اِس طرح بحیثیت "مرکزِ محسوس" اقبال کے نزدیک یہ خانۂ کعبہ کی اساس جتنی مذہبی ہے اتنی ہی بین الاقوامی - یہ امر کہ "خانۂ کعبہ" ایک جغرافی مقام ہے، اقبال کے اصلی نقطۂ نظر سے متصادم نہیں ہوتا - کیونکہ اس کی حیثیت محض توحید کے مرکز کی سی ہے[1] - دُنیا بھر کے انسانوں کے ایک بہت بڑے حصّے کو اپنی طرف بلا کے یہ درحقیقت دُنیا کے بہت سے ملکوں میں وطن کی سیاسی مرکزیت کے تخیّل کی تنقیص کرتا ہے - اس طرح مسلمان خواہ وہ کسی ملک کا رہنے والا ہو، اس کا ملک اس کا غیر سیاسی وطن ضرور ہوتا ہے اور اسے ہر طرح کی غیر سیاسی حُبِّ وطن کا حق حاصل ہے لیکن وطن کی سیاسی محبت اس کے مذہبی اور سیاسی تصوّرات سے متصادم ہو جاتی ہے - اور وہ مجبور ہے کہ سیاست کا رشتہ خون سے توڑ کے مذہبی اخلاقیات اور انسانیت سے باندھے - اس سے ایک نتیجہ خود بخود پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ جس ملک کے باشندے مسلمان ہیں زبان

---

[1] حرم جز قبلۂ قلب و نظر نیست　　طوافِ او طوافِ بام و در نیست
میانِ ما و بیت اللہ رمزیست　　کہ جبریلِ امیں را ہم خبر نیست
(ارمغانِ حجاز)

سیاست کا تعلق دینی آئین اور اخلاقیات سے ہو گا کہ وطن سے سیاست کی شر انگیز اور ہوس پرور قوتوں کو اقبال کے نزدیک صرف مذہبی اخلاقیات ہی قابو میں رکھ سکتی ہے۔

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی
دوئی چشم تہذیب کی نابصیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

کسی ایسے ملک کی خارجی اور مدافعانہ حکمت عملی کی بنیاد بھی انہیں اصول پر ہونی چاہیے۔

ایں نکتہ کشایندۂ اسرار نہاں است
ملک است تن خاکی و دیں روح رواں است
تن زندہ و جاں زندہ ز ربط تن و جاں است
با خرقہ و سجادہ و شمشیر و سناں خیز
از خواب گراں، خواب گراں، خواب گراں خیز
از خواب گراں خیز

اقبال نے گلشن راز جدید میں اس کی مثال اس طرح دی ہے کہ جسم اور جان کا تعلق، جان ایسے کہ وہ ایک جسم کی پابند نہیں اور جسم سے آزاد ہے لیکن چونکہ جسم جان ہی کے مختلف احوال میں سے ایک حال ہے اس لئے جسم کو جان سے اور جان کو جسم سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

بجاں پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالے ز احوال حیات است

جسم کے بارے میں وہ مثال جان اپنی نظم میں دیتے ہیں —

حقیقت روئے خود را پردہ باف است
کہ او را لذتے در انکشاف است

یہ مثال ملک اور دین کی سیاست پر بالکل صادق آتی ہے۔ ملک جسم ہے اور دین کی سیاست اس کی روح؛

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید
نگاهش ملک و دیں را هم دو تا دید

جہاں تک جسم سوال پیدا ہوتا ہے اور یہ خیال بھی ہے کہ وہ

مقام ہے جہاں اقبال کے تصورِ مملکت اور اشتراکی تصورِ مملکت میں بنیادی
اختلاف ہے، اگر کسی ملک کے کچھ باشندے ایسے بھی ہوں جو اسلام کے
مذہبی عقائد پر یقین نہیں رکھتے تو ان کے لئے کیا نظامِ مملکت اور کیا
قانون ہوگا۔ اسلامی اشتراکیت جو اقبال کا عقیدہ تھی، وہ ان کی پوری طرح
تشفی نہیں کر سکے گی۔ لیکن بہر حال اقبال مسئلہ خود ارادیت اور پاکستان
کے تصور تک اسی راستے پہنچتے ہیں۔ اگرچہ کہ قوم کا سیاسی مرکز وطن
نہیں ہو سکتا لیکن انسان بننے کے لئے بہرصورت کسی نہ کسی جغرافی ملک
کا پابند ضرور ہے، چونکہ "مرکز محسوس" وطن کا پابند نہیں، اس لئے یہ جغرافی
ملک جس میں اسلامی یا اس قسم کی کوئی مملکت قائم ہوگی بحیثیتِ وطن
سیاسیات پر اثر انداز نہیں ہو سکے گا۔ اس وطن کی حیثیت محض بود و باش
کے مقام کی ہوگی، اور سیاسی تصورات پر اس کی کوئی اہمیت نہیں
حاصل ہوگی۔ یہ صرف پاکستان ہی کی حد تک نہیں بلکہ اب "گل افغان" نے
باوجود اپنے آزادی پسند کوہستانی ہونے کے اس نکتے کو تسلیم کیا
ہے ؎

قوموں کے لئے موت ہے مرکز سے جدائی
ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے؟ خدائی!

۶۔ نسل کا باطل تصور

حال ہی میں یورپ میں وطن کی جگہ، بلکہ وطن کے ساتھ ساتھ اجتماعی وحدت کا ایک اور تخیل مقبول ہونے لگا تھا یہ نسلیت اور نسل پرستی کا تصور تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف جغرافی خطوں میں ایسے باشندے ہیں، جو بظاہر ایسے گروہوں میں منقسم معلوم ہوتے ہیں، جو بالوں کی وضع یا چہرے کی تراش، جلد کی رنگت، آنکھوں کی وضع اور ان کے رنگ، سر اور ناک کی وضع وغیرہ یا خاندانی لسانی اور خون کے معیاروں کی بنا پر ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ معلوم ہوتے ہیں، لیکن اس سے کہیں یہ لازم نہیں آتا کہ یہ نسلیں ایک دوسرے سے بالکل الگ نہیں ہو چکی ہیں۔ جدید سائنسی نقطۂ نظر کا رجحان یہ ہے کہ دنیا میں کوئی نسل خالص نہیں ہے۔

انیسویں صدی میں جب یورپ کی ملک گیری اور شہنشاہی کے پروپیگنڈے کے لئے اور بہت سے ذرائع اختیار کئے گئے تو ان میں سے ایک نسل کا نظریہ بھی تھا۔ نسل کے نظریئے کے معنی اب یہ ہونے لگے کہ بعض نسلیں طبعاً پست اور اونے درجے کی ہوتی ہیں، اور اعلیٰ درجے کی نسلوں کا فرض ہے کہ ان کو تعلیم دی جائے۔ نسل کی بنیاد کبھی رنگ پر رکھی گئی اور کبھی زبان پر، آریائی نسل کے غلط نظریئے کو بھی خوب فروغ ہوا۔

فرانسیسی ادیب اور سیاح ژول فیری نے صاف صاف کہا کہ "اعلیٰ نسلوں کا حق ہے بلکہ قدرتی طور پر نفس الامر بھی شامل ہے، ان کا فرض یہ ہے کہ وہ پست تر نسلوں کو تہذیب سکھائیں" فرانس کی شہنشاہیت افریقہ میں ایک فرض یا تمدن آموز MISSION CIVILISATRICE رکھتی ہے۔ جرمنوں نے بھی اسی طرح جرمن تہذیب KULTUR کو افریقہ کے جنگلوں اور اگر ممکن ہو سکا تو یورپ کی دوسری سلطنتوں کے مقبوضات تک پھیلانے پر زور دیا اس قسم کے خیالات کی سب سے بہتر نمائندگی انگریز شاعر کپلنگ نے کی اور "سفید آدمی کے بوجھ" کی اصطلاح اسی کی ایجاد ہے۔

جہاں متمدن سفید آدمی کو اپنے اس فرض کا احساس تھا کہ وہ غیر متمدن ایشیائی اور افریقی دیسی باشندوں کو جو بقول کپلنگ "نیم طفل اور نیم شیطان" ہیں تربیت دے کر انہیں تمدن سکھائے۔ وہاں اسے اس کا بھی یقین تھا کہ یہ غیر متمدن لوگ طبعاً اور فطرتاً پست ہیں اور وہ کبھی متمدن نہیں ہو سکتے ۔ کیونکہ مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب
اور یہ دونوں توام[1] بھائی کبھی مل نہیں سکتے

---

[1] غالباً اس سے کپلنگ کا مطلب محض جغرافی حیثیت سے توام ہے کیونکہ نسلیں تو کپلنگ کے خیالات میں بالکل الگ الگ ہیں ۔

اور سر ایڈون آرنلڈ کا ایشیا کے متعلق یہ ارشاد

"اس نے گرجتی ہوئی فوجوں کو گذر جانے دیا

اور پھر محو خواب ہو گیا"

حیرت ہوتی ہے کہ سفید آدمی اس سخت بوجھ کو اٹھانے پر کیوں
مصر ہے جس کا بقول مسٹر ای سلیم فاسٹر ... زیادہ حیرت اس پر ہوتی ہے
کہ جب کوئی اور سفید آدمی کسی سفید آدمی کا بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے (یا
حکومت کرنے اس سے یہ بوجھ چھین لینا چاہتا ہے) تو وہ لڑنے مرنے پر
تیار ہو جاتا ہے اور بسا اوقات انہی حقیر غیر متمدن انسانوں کو اپنے مخالف
سفید آدمی سے لڑنے کے لئے میدان جنگ میں لاتا ہے۔

اس قسم کے نسلی تعصبات شمالی یورپ کی قوموں یعنی جرمنوں، انگریزوں اور
ولندیزیوں میں زیادہ ہیں، برطانوی قومیت جغرافی سے زیادہ نسلی ہے،
برطانوی اور ولندیزی قومیت کا مجموعہ جنوبی افریقہ میں جس شدت کے ساتھ
نسلی امتیازات کا علمبردار ہے اس سے ہم سب بخوبی واقف ہیں
اور جرمنی کے نسلی امتیازات کے نظریہ کی رو سے سفید اقوام دنیا کی تمام اقوام
سے، اور آریائی اقوام دوسری سفید اقوام سے، اور نارڈک نسل دوسری
سفید نسلوں سے، اور جرمن دوسری نارڈک نسلوں سے زیادہ خالص
ہونے کی وجہ سے سفید نسلوں سے ....

---------- ممتاز ہیں، جرمن قومی اشتراکیت "نسلی،
نظریوں کی وجہ سے اور ہر طرح کی فاشسٹیت کے مقابل زیادہ قابل
نفرت اور خطرناک تھی۔ اور بلاہن کیمپ کے وحشت انگریز مناظر جن
کو دیکھ کے قرون وسطیٰ کو بھی شرم آ جاتی؛ صرف ان نسلی نظریوں
کی وجہ سے ممکن ہو سکے؛

اقبال ایسے تمام سیاسی تصورات کو جن کی بنیاد نسلی امتیازات
پر ہو نہایت مہلک اور خطرناک سمجھتے تھے، جس قسم کی قومیت
کی تائید ابن خلدون نے کی تھی، اور جو ہسپانیہ میں عربوں اور
بربروں کی آویزش یا خود عرب میں حجازی اور یمنی عربوں کی
باہمی لڑائیوں میں وقتاً فوقتاً ظاہر ہوتی تھی، اس کو وہ اسلامی تاریخ
کے اُن ابواب میں شمار کرتے تھے جن میں اسلام کی حقیقی تعلیم
بالکل الٹ دی گئی۔ عربوں اور ترکوں کی باہمی مخاصمت کی حد تک
وہ اتحاد پر محض اس لیے زور دیتے تھے کہ اس مخاصمت کی
بنا صرف تحریک سے زیادہ نسلی افتراق پر ہے۔ یورپی شہنشاہی
کے نسلی نظریوں سے وہ خوب واقف تھے، اور کبھی ان
نظریوں پر چوٹ کرنے سے نہ چوکتے تھے۔ اقبال کے نزدیک اسلامی
تحریک مساوات کا ایک بہت بڑا محرک عمل ہر طرح کے نسلی

امتیازات کا قلع قمع کرنا تھا یشبلی کی طرح انہوں نے بھی اردو داں طبقے کو اس تحریک عمل سے روشناس کرایا جس کی ابتدا آنحضرت کے زمانے ہی میں ہو گئی تھی۔ حضرت بلال کا عروج اور ان کی فضیلت اس نسلی امتیاز پر پہلی ضرب تھی جو جاہلیت کی عرب عصبیت کا قدرتی نتیجہ تھا۔

اقبال پان اسلامی تحریک کو کبھی حال میں سامی یا تورانی تحریک بنتے نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔ چنانچہ ظلوع اسلام میں صاف صاف نسلی نظریوں کے خطرے کی طرف وہ اشارہ کرتے ہیں۔

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی
بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

نسلی نظریوں سے بچنے کی تلقین صرف مسلمانوں ہی کی حد تک محدود نہیں عام انسانوں کو انھوں نے قومی نظریہ ہائے نسل و سیاست کی مقبولیت سے بہت پہلے اس قسم کے امتیازات کے خطرے سے آگاہ کیا ہے جہانیت، انسانی اتحاد اور مفاہمت کے لئے جغرافی وطنیت کے نظریوں سے کہیں زیادہ خطرناک ہیں۔

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا، محبت کی زباں ہو جا

یہ ہندی، وہ خراسانی، یہ افغانی، وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بے کراں ہو جا

غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

رموزِ بیخودی میں نسل کے تصور کی طرف جا بجا اشارے ہیں -

نیست از روم و عرب پیوند ما نیست پابند نسب پیوند ما

ضرب کلیم میں ان کی ایک چھوٹی سی نظم ہے "اشاعت اسلام فرنگستان میں" اقبال نے اس نظم میں یہ محسوس کیا ہے کہ مغربی سرمایہ دارانہ تہذیب میں نسل پرستی کی حیثیت اتنی بنیادی ہے کہ قبولِ اسلام سے بھی اس کا علاج نہیں ہو سکتا۔ عیسائی مذہب جس کی بنیاد ہی اخوت پر ہے نسل پرستی کے اس تصور کو ختم نہیں کر سکا، شاید اسلام بھی اس نسل پرستی کی ساحرانہ طاقت کے مقابلے میں اسی طرح ناکام رہے گا -

ضمیر اس مدنیت کا دیں سے ہے خالی
فرنگیوں میں اخوت کا ہے نسب پہ قیام

بلند تر نہیں انگریز کی نگاہوں میں
قبول دینِ مسیحی سے برہمن کا مقام
اگر قبول کرے دینِ مصطفیٰ انگریز
سیاہ روز مسلماں رہے گا پھر بھی غلام

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نسل کی سامراجی ذہنیت پر مذہب کے زاویئے سے ایسی کاری ضرب نہیں لگ سکتی جب تک کہ اس سامراج کا خاتمہ نہ کیا جائے جس نے نسل کا یہ ڈھکوسلا اپنی حفاظت کے لئے اور اپنی وجہ جواز کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اشتمالی انسان پسندی معاشی سیاسی اور اقتصادی زاویے سے نسل کے شہنشاہی تصور پر ضرب لگاتی ہے۔

بہت سے آزاد خیال اور ترقی پسند عمرانی نظریے "نسل" کی [illegible] کے نظریوں کو محض گوارا کر لیتے ہیں۔ آزاد خیال لبرل مختلف آقا کے اشتراکی نسلی تعصب کو برا کہتے ہیں، لیکن نسلی امتیاز کے وہ بھی کسی نہ کسی حد تک قائل ہیں۔ انگریزی تاریخ ادب کا دیباچہ پڑھ کر اس کا افسوس ہوتا ہے۔ لیکن اقبال نے اشتمالی مفکرین کی طرح "نسل" کے ہر طرح کے تصور پر ضرب لگائی ہے۔

٧- خلافت

ہم دیکھ آئے ہیں کہ اقبال کے یہاں پان اسلامیت کا مرکز محسوس "خانۂ کعبہ" ہے، جو ایک طرح سے مختلف مسلمان قوموں کے باہمی ربط و اتحاد کا ان کے عقیدۂ توحید کا رمز ہے۔ "خلافت" ان کے یہاں پان اسلامیت کا مرکز نہیں ہے اور اس وجہ سے خلافت کانفرنس کے اور ان کے نقطۂ نظر میں بڑا فرق ہے۔ خلافت کانفرنس دو لحاظ سے انقلابی تحریک تھی، ایک تو یہ کہ وہ عام یورپی سامراج کے مقابل مشرق وسطیٰ کے اسلامی ممالک اور خصوصاً ترکی کو آزاد اور طاقتور دیکھنا چاہتی تھی، دوسرے وہ ہندوستان کی آزادی کی خواہاں تھی" اس وجہ سے بھی کہ مصر سے لے کر ملایا تک بہت سے اسلامی ممالک محض ہندوستان کی وجہ سے برطانوی سامراج کے غلام تھے۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ خلافت کانفرنس اور اس کے لیڈروں نے ہندوستان کی کامل آزادی کو ڈومینین اسٹیٹس کے مقابلے پر کانگریس سے پہلے، اور کانگریس کے مقابلے میں زیادہ جوش سے ترجیح دی؛ یہی وجہ ہے کہ مہاتما گاندھی نے ترکی کے متعلق خلافت کانفرنس کی پالیسی کا پورا ساتھ دیا، کیونکہ اس کی تہ میں غلام ممالک کی آزادی کی خواہش کی ایک بین الاقوامی تحریک تھی۔
خلافت کانفرنس کے ایک انقلابی تحریک کا مقصد اتنا زیادہ ترقی پسند

نہیں تھا یعنی خلافت اسلامیہ کی ترکی میں بحالی اور یورپی دول سے
اس کا تحفظ - جدید ترین سیاسی محرکات کو قرون وسطیٰ کے نظام کے
برقرار رکھنے کے لئے انہوں نے استعمال کرنا چاہا، اور اسی وجہ سے خلافت
کانفرنس ناکام رہی - اسی وجہ سے خلافت کانفرنس اور کانگریس
کا اتحاد قائم نہ رہ سکا کہ اس کی بنیاد ہندوستان کی سیاسی اغراض یا
اور اس زمانے کے اہم معاشی اور اقتصادی انقلابی تصورات پر نہیں تھی
انگریزوں نے تو کانگریس سے مسلمانوں کو جدا کرنے کے لئے اور کبھی
مصطفےٰ کمال کی پیہم کوششوں سے دب کے کچھ اپنے پارلیمانی محاذ کی
جماعتی تبدیلیوں کی وجہ سے کھلم کھلا دست درازی کی حکمت عملی ترک
کر دی لیکن خود مصطفےٰ کمال نے خلافت کو بیخ و بنیاد سے اکھاڑ پھینکا
بیخ و بنیاد سے اس لئے کہ ترکی کے علاوہ اور بھی کئی اسلامی ممالک
ہیں لیکن کسی نے خلافت کا دردِ سر مول لینا گوارا نہیں کیا - سلطان
سلیم کے بعد سے دنیا بہت بدل گئی ہے -

خلافت تاریخ اسلام میں بہت کم سچی اسلامی خلافت رہی ہے
کیونکہ اقبال کے نزدیک سچی اسلامی خلافت کا جلوہ خلافت راشدہ،
اور خصوصاً خلافت فاروقی ہی میں ملتا ہے - خلافت فاروقی مردِ حر
کی آمریت سے مشابہ تھی، خلافت راشدہ کے بعد ملوکیت، شہریاری

شہنشاہی کا لباس اموی، عباسی اور عثمانی خلافت نے پہن لیا، اور یہی لباس آخر تک پہنے رہی۔ واقعہ کربلا کی انقلابی قدر اس طرح کی سامراجی خلافت سے بغاوت ہے۔

چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت
حریت را زہر اندر کام ریخت

واقعہ کربلا کی اس انقلابی قوت کا حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری نے بھی اسی طرح اندازہ کیا ہے۔ اور اقبال نے انہی کی رباعی کی طرف اشارہ کر کے لکھا ہے۔

تا قیامت قطع استبداد کرد
موج خون او چمن ایجاد کرد
بہر حق در خاک و خوں غلطیدہ است
پس بنائے لا الہ گردیدہ است

"خلافت اسلامیہ"[1] پر اقبال نے ایک مختصر مضمون لکھا ہے جس میں انہوں نے خلافت اسلامیہ کے تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی ہے۔ اقبال کی رائے ہے کہ اسلام کے خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ ایک

---

[1] مترجمہ چودھری محمد حسین مطبوعہ "فکر اقبال" صفحات ۷۵ تا ۸۹

عہد تک عربِ جاہلیت کے رئیس کے انتخاب کے طریقے سے ماخوذ ہے۔

جب کبھی عرب قبیلہ کا سردار یا شیخ مر جاتا تو قبیلے کے تمام اکابر ایک جگہ جمع ہوتے اور ایک دائرہ کی شکل میں مجلس منعقد کر کے جانشینی کے معاملے پر بحث و تمحیص کرتے۔ قبیلہ کا کوئی رکن جس کو معتبر و مقتدر خاندانوں کے اکابر ووٹ یا اتفاقِ رائے سے منتخب کرتے، قبیلہ کا رئیس بن سکتا تھا۔ بقول فان کریمر وراثتی بادشاہت کا مفہوم عرب بدوی دماغ سے ہرگز مانوس نہ تھا۔ عمر، کبر سنی و بزرگی کا اصول جس کو موجودہ سلطنتِ ترکی کے نظامِ حکومت میں سلطان احمد اوّل کے زمانہ میں قانوناً تسلیم کر لیا گیا یقیناً انتخاب کے وقت منتخب کرنے والوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا۔

اسلام کے طریقِ انتخابِ خلیفہ کے متعلق اقبال لکھتے ہیں "پیغمبرِ عرب صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایت نہ فرمائیں . . . . . یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرے سے بچنے کے لئے حضرت ابوبکر کا انتخاب جو آنحضرت کے سسر اور اکابر اصحاب میں سے تھے فوراً کیا گیا۔"

چونکہ حضرت ابوبکر کا انتخاب فوری سیاسی ضروریات کے پیشِ نظر ہوا

تھا۔ اس لیے صرف طریقِ انتخاب کی حد تک حضرت عمرؓ نے بعد میں
یہ رائے ظاہر فرمائی کہ تمام جمہور کو خلیفہ منتخب کرنا چاہیے، اور
حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے پر ہوا تھا، محض
اس وجہ سے جائز تھا کہ سیاسی صورت حال اس کی متقاضی تھی۔ حضرت
عمرؓ کے الفاظ کو اقبال نے یوں دہرایا ہے "حضرت ابوبکر صدیقؓ
کا فوری انتخاب اگرچہ ضروریات وقت و نتائج کے لحاظ سے نہایت
مناسب اور برمحل ہوا تاہم انتخاب کا یہ طریق مذہب اسلام میں اصولی
مسلمہ قرار نہیں دیا جا سکتا"۔ پھر ڈوزی کا حوالہ دے کے اقبال نے حضرت
عمرؓ کا قول یوں نقل کیا ہے:۔ "وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے
کے اظہار پر عمل میں آیا منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیے۔"

خلافت کا جمہوری اساس

اقبال نے ان اقوال سے یہ نتیجہ
نکالا ہے۔ ان دونوں پر غور کرنے
ہوتے ہمیں ماننا پڑے گا کہ اسلام ابتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا
تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی خلافت کفیل و امین ملت
اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی فرد واحد۔ ملی جمیل انتخاب کنندگان اس امر کا
بھی حق رکھتے ہیں اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ وہ اپنے ممتاز اور آزادانہ
عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کی ایک ایسی مختصر و منتخب شخصیت

میں ودیعت کرتے ہیں، جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں
یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منفردہ کے
وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح
معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ لیکن ایسے
فرد کا مسند حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری
یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔ شریعت حقہ کی نگاہ میں اس کی شخصی
اور ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے
اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انتخاب خلیفہ کا حق تمام کی تمام جمعیۃ
ملت کو حاصل ہے، اور طریق انتخاب کا جمہوری ہونا ضروری ہے۔ جو
خلیفہ منتخب ہوتا ہے وہ باوجود اس قدر اختیارات کے تمام شخصی اور
ذاتی حقوق کی حد تک کسی طرح جمہور کے کسی اور فرد سے ممتاز نہیں
ہونے پاتا۔ شریعت کے صاف احکامات کے بعد ہر قانون کی بنیاد محض
جمہور کی رائے اور اتفاق پر ہے۔ مذہب اسلام میں مسئلہ قانون سازی
کی بنیاد شریعت کے تصریحی احکام کے بعد تمام تر اتفاق و اتحاد آرائے
جمہور ملت کے جمہوری اصول پر قائم ہے۔"

جمہوریت کے اسلامی تصور کی اقبال نے آگے چل کے یوں تشریح کی ہے:
"جمہوریہ اسلامیہ کی بنا شریعت حقہ کے نزدیک ایک مطلق خدا اور مساوات

پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمانہ
فائق و مرجح نہیں۔ اسلام کا کوئی مذہبی پیشوائی یا شیخیت نہیں۔ ذات
پات، اصل و نسل و وطن کا امتیاز نہیں۔"

اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے، اور کسی اضافہ
حد بندی پر نہیں چنانچہ ملت اسلامیہ کے تمام اساسی اصول فطرت انسانی
پر مبنی ہیں نہ کسی خاص قوم کے خصوصیات نسلی پر، ایسی قوم کا اندرونی
ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا، نہ ہی زبان اور
تمدنی روایات و تجارب پر۔ یہاں پہنچ کر اقبال اپنا وہی اسلامی
نظریہ اخذ کرتے ہیں کہ مذہب و سیاست میں کوئی تمیز نہیں کی جا سکتی،
لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مسلمانوں کا خلیفہ ان کا افضل ترین مذہبی
پیشوا بھی سمجھا جا سکتا وہ بھی عام انسانوں کی طرح ایک عام انسان رہتا ہے
وہ معصوم نہیں بشر ہے اور دوسرے بشر کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب
ہو سکتا ہے۔ اس کی حیثیت بھی شریعت و ملک کی ادنیٰ رعایا کی حکومت
کی اسی طرح ماتحت ہے جس طرح ادنیٰ مسلمانوں کی"

اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک جمہوریت کے اس
تصور کی تہ میں انفرادیت کا ایک گہرا اور فطری اصول کام کر رہا
ہے جو ہر جمہوری طرز حکومت کی جان ہے، وہ کہتے ہیں" خلافت

اسلام کا تمام دار و مدار اِس واحد مسئلہ پر ہے۔ کہ فرد من حیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرزِ عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقا و عروج کے راستے میں حائل ہو۔ وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیات اسلام کے قطعاً خِلاف ہے"۔

اُس کے بعد اقبال نے اسلام کے تین بڑے مذہبی فرقوں اہل سنن اہل تشیع اور خارجیوں کے خِلافتی نظریوں کا اجمالی مطالبہ کیا ہے۔ اور اُن کے متعلق اپنی رائے بھی جا بجا دی ہے!

مذہب اہلِ سنت کی حد تک اقبال نے پہلے امام الماوردی کے کے نقطۂ نظر کا خُلاصہ پیش کیا ہے۔ اِس میں بعض بعض باتیں ہمارے نقطۂ نظر سے دلچسپ ہیں۔ "دار الخِلافت کے لوگوں کو انتخاب کے معاملہ میں مفصل کے لوگوں پر کسی قسم کی سبقت حاصل نہیں"۔

"قانونی نقطۂ خیال سے خلیفہ کی حیثیت کوئی مرجح و ممتاز حیثیت نہیں اصولاً وہ بھی جمہوریت کے اور اراکین کی طرح قوم کا ایک عام رکن ہے۔ اِس کے خِلاف عام عدالت میں مقدمہ دائر کیا جا سکتا ہے۔ جس میں اُسے اصالتاً بہ نفسِ نفیس حاضر ہونا پڑتا ہے"۔

جانشینی کے متعلق الماوردی نے اِسے بھی جائز سمجھا ہے۔ کہ "خلیفہ کو اختیار ہے۔ کہ اپنا جانشین نامزد کرے خواہ وہ اِس کا اپنا بیٹا

ہی ہو لیکن جمہوریت اِس کی تائید نہ کرے۔ تو نامزدگی شرعاً غیر مکمل رہے گی"؛

ساتھ ہی ساتھ الماوردی نے یہ بھی لکھا ہے "اگر خلیفہ شریعت کے مطابق احکام نافذ نہ کرے۔ یا اگر جسمانی یا روحانی اسقام میں مبتلا ہو تو وہ اِس قابل ہوتا ہے۔ کہ خلافت اِس سے چھین لی جائے"؛

اِس سے خلیفہ کی معزولی کا پورا حق جمہوریت کو حاصل ہو جاتا ہے۔

اقبال نے ابنِ خلدون کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔ کہ وقتِ واحد میں ایک سے زیادہ خلیفہ ہو سکتے ہیں؛

انتخاب کنندوں کی حد تک امام الماوردی کا اجتہاد یہ ہے۔ کہ اُن میں یہ خصوصیات ہونی چاہئیں "دیانت داری اِس کی معلوم و معروف ہو۔ اُمورِ سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت رکھتا ہو دور بینی، عدل اور انصاف کے مادہ سے خالی نہ ہو"؛

اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے کہ "اولاً تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل ہے"۔ صرف یہی نہیں بلکہ "انتخاب کنندہ کو خلیفہ یا اُس کے عاملین کی معزولی کے مطالبہ کا پورا حق حاصل ہے بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ اِن کا طرزِ عمل خلافِ شریعت ہے"؛

جبری انتخاب کو اقبال نے قطعاً ناجائز قرار دیا ہے۔ مصری فقیہہ

ابن جمع کی رائے نقل کر کے کہ سیاسی ہلچل کے زمانہ میں یہ جائز ہو سکتا ہے وہ لکھتے ہیں "شریعت ایسے عمل کو جو فوری ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو تسلیم نہیں کرتی"!

انتخاب کنندوں اور خلیفہ کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے۔ اُس کو امام الماوردی نے "عقد" کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال اس کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں۔ گویا حکومت عقد پیمان قائم کرنے والے نظام کا نام ہے۔ جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے"۔ الماوردی جب اس تعلق کو عقد سے تعبیر کرتا ہے۔ تو روسو کی طرح اس کا یہ منشا نہیں کہ سوسائٹی کے ماخذ کو ایک اولین معاشرتی عہد و پیمان پر مبنی کیا جائے اس کا مطلب لفظ عقد سے صرف یہ ہے۔ کہ فی الحقیقت عمل انتخاب خلیفہ اور جمہور مسلمانان میں ایک قسم کا پیمان ہے جس کی رو سے خلیفہ پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ وہ بعض خاص فرائض کو بجا لانے کا پورا پورا ذمہ دار ہو"!

اس لئے "خلیفہ کی اطاعت کوئی لازمی شرط نہیں۔ ثابت ہوا کہ الماوردی کے نزدیک حکومت کا ماخذ اقتدار و جبروت نہیں۔ بلکہ ان افراد کی آزادانہ باہمی رضا و مصالحت ہے۔ جو اس فرض کے لئے متحد و متفق ہو سکتے ہیں"!

اُس کے بعد اقبال نے شیعی نظریۂ خلافت کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ اِس میں وہ لکھتے ہیں۔ کہ غیبت امام کے عقیدے کے ذریعہ مذہب و حکومت میں اختلاف پیدا ہو سکتا ہے۔ غیبتِ امام کے عقیدے ہی کے ذریعے شاہِ ایران کے اختیارات ایران کے ملاؤں کی ہدایت و تصرف کے زیر اثر ہیں، ایران کے انقلاب میں اِن ملاؤں نے دوسرے تمام ممالک کے ملاؤں کے مقابلے میں جس قدر روشن خیالی سے کام لیا۔ وہ تعریف کی مستحق ہے۔ اور ناصر الدین شاہ کا زوال اِن ملاؤں کی آزادی پسندی اور ترقی پسندی ہی کا نتیجہ تھی، جنہوں نے تمام تنگ نظر مذہبی نظریئے بالا ئے طاق رکھ کے جمال الدین افغانی کا پورا ساتھ دیا:

اِس کے بعد اقبال نے خوارج کے نظریہ خلافت کا ذکر کیا ہے۔ جن کے یہاں اس مسئلہ کے متعلق تین مکاتیب خیالی ہیں۔ ایک تو وہ مکتب خیال جو خلیفہ کے انتخاب کا قائل ہے۔ اِس کے نزدیک ہر کوئی خواہ وہ عورت ہو یا غلام ہو خلیفہ مقرر ہو سکتا ہے۔ دوسرا مکتب خیال وہ ہے جس کا عقیدہ یہ ہے۔ کہ خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں جمہور مسلمان اپنے کوائف و حالات کے نگراں آپ ہو سکتے ہیں، اور اپنے آپ پر حکومت کر سکتے ہیں"۔ تیسرا مکتبِ خیال ان خارجیوں کا ہے۔ جو مطلقاً کسی قسم کے نظامِ حکومت کے قائل ہی نہیں۔ دوسرے الفاظ میں انہیں اسلام

کے "انارکسٹ" کہیئے :۔

خلافت کے اس نظریاتی تصور پر تاریخ اسلام پوری نہیں اُترتی ۔ اور اقبال لکھتے ہیں "مگر شومی قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلہ کی طرف کماحقہ توجہ نہیں کی ۔ اور خالص جمہوری بناؤں پر اصول انتخاب کے مسئلہ کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے ہیں"

اقبال نے اس امر کا بھی تذکرہ کیا ہے ۔ کہ فتوحات کے چسکے میں ۔ مسلمانوں کی "تمام قوت و ہمت ، تمام رجحان و میلان ملک و سلطنت کی تقسیم و توسیع کے لئے وقف تھا ۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا ۔ کہ حکومت اور ریاست کی باگ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے ۔ جن کا اقتدار گو نادانستہ طور پر تاہم عملاً ایک مطلق انسان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے"۔

جواہر لال کے جواب میں اقبال نے جو مضمون لکھا ہے ۔ اور جس کا ترجمہ حسن الدین صاحب نے "ختم نبوتؐ" کے نام سے کیا ہے ۔ اس میں اقبال نے ترکی کے جدید ردعمل کی توضیح کرتے ہوئے مسئلہ خلافت کے متعلق اپنے خیالات کی مزید توضیح کی ہے "کیا تنسیخ خلافت یا مذہب و

لے مضامین اقبال مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۶۲ھ صفحات ۱۷۵ تا ۱۸۰

سلطنت کی علیحدگی منافی اسلام ہے؛ اسلام اپنی اصلی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے۔ اس خلافت کی تنسیخ میں جو بنو امیہ کے زمانہ سے عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی۔ اسلام کی روح اتاترک کے وذریعے کار فرما رہی ہے۔ مسئلہ خلافت میں ترکوں کے اجتہاد کو سمجھنے کے لیے ہمیں ابن خلدون کی رہنمائی حاصل کرنی پڑے گی"۔

پھر اقبال نے اپنی "اسلامی تفکر کی تشکیل جدید سے ایک اقتباس دیا ہے۔ جس میں ابن خلدون کے تین متمائز نقاطِ نظر پیش کئے ہیں (۱) عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے۔ اسی لئے اس کا قیام ناگزیر ہے (۲) اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے۔ (۳) ایسے ادارے کی ضرورت ہی نہیں۔ اور پھر اس اقتباس میں اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے: "معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی پہلے خیال کے مقابلہ میں دوسرے خیال کی طرف مائل ہے یعنی معتزلہ کے اس خیال کی طرف کہ عالمگیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے۔ ترکوں کا استدلال یہ ہے کہ ہم کو اپنے سیاسی تفکر میں اپنے ماضی کے سیاسی تجربے سے مدد لینی چاہیئے۔ جو بلا شک و شبہ اس واقعہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کہ عالمگیر خلافت کا تخیل عملی صورت اختیار

---

[۱] مضامین اقبال صفحہ ۱۷۱؛

کرنے سے قاصر رہا۔"

مذہب و سلطنت کی علیحدگی کے اقبال بہت شدت سے منکر ہیں، اور ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ان کی اسلامی اشتراکیت اور سوویٹ اشتمالیت میں ایک بڑا اہم نقطۂ اختلاف یہی مسئلہ ہے۔ لیکن اسی موقع پر اقبال اپنے مضمون "خلافتِ اسلامیہ" کی روشنی میں لکھتے ہیں کہ اسلامی خصوصاً شیعی ممالک میں مذہب و سلطنت کی تقسیم ایک جداگانہ تاریخی ارتقا کا نتیجہ ہے، اور یورپی کلیسا اور مملکت کے افتراق کے تصور سے اس کا تصور مختلف ہے "مذہب و سلطنت کی علحدگی کا تصور بھی اسلام کے لئے غیر مانوس نہیں ہے۔ امام کی غیبتِ کبریٰ کا نظریہ ایک مفہوم میں ایک عرصہ پہلے شیعی ایران میں اس علیحدگی کو روبہ عمل لاچکا ہے۔ ریاست کے سیاسی و مذہبی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصور کو کلیسا اور سلطنت کی علحدگی کے مغربی تصور سے نہ کرنا چاہئے۔ اول الذکر تو محض وظائف کی ایک تقسیم ہے جیسا کہ اسلامی ریاست میں شیخ الاسلام اور وزرا کے عہدوں کے تاریخی قیام سے واضح ہوتا ہے۔ لیکن آخر الذکر روح اور مادہ کی مابعد الطبعی ثنویت پر مبنی ہے۔"

آگے بڑھ کے عمرانی نقطۂ نظر سے اقبال نے اپنے نظریئے کی یہ توجیہہ کی ہے۔ کہ مذہب اور سلطنت کا تعلق دراصل قانون سازی میں عوام کے

ضمیر کی رہنمائی ہے۔" مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب وسلطنت کی علیحدگی محض وظائف کی علیحدگی ہے نہ کہ عقائد کی اسلامی ممالک میں مذہب وسلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے۔ جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش و نمو پاتا رہا ہے۔ تجربہ خود بتلائے گا۔ کہ یہ تخیل جدید ترکی میں کس طرح عملی صورت اختیار کرتا ہے۔ ہم صرف یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ یہ ان برائیوں کا باعث نہ ہوگا جو یورپ اور امریکہ میں پیدا ہو گئی ہیں" [1]

اسلامی اجتماعیت جس کے خارجی نمود کا ایک ذریعہ خلافت ہے۔ اُس کے متعلق اقبال لکھتے ہیں "اسلام نے وحدت انسانی کا اصول گوشت اور پوست میں نہیں بلکہ روح انسانی میں دریافت کیا۔ نوعِ انسان کو اسلام کا اجتماعی پیام یہ ہے۔ کہ نسل کے قیود سے آزاد ہو جاؤ۔ یا باہمی لڑائیوں سے ہلاک ہو جاؤ" [2]

اسی بیان کی روشنی میں تورانی تحریک اور اتاترک کے متعلق ان کا

---

[1] مضامین اقبال صفحہ ۱۷۲ ؛

[2] مضامین اقبال صفحہ ۱۷۴ ؛

نظریہ ہے: ''یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر اتاترک اتحادِ تورانیت سے
متاثر ہے تو وہ روحِ اسلام کے خلاف اس قدر نہیں جا رہا ہے۔ جس
قدر کہ روحِ عصر کے خلاف۔ اگر وہ نسلوں کے وجود کو ضروری سمجھتا ہے
تو اس کو عصرِ جدید کی روح شکست دے دے گی کیونکہ عصرِ جدید
کی روح بالکل روحِ اسلام کے مطابق ہے۔ بہر حال ذاتی طور پر میں خیال
کرتا ہوں کہ اتاترک اتحادِ تورانیت سے متاثر نہیں ہے''۔ لے

خلافت کی اس ساری بحث سے دو اہم نتائج ظاہر ہوتے
ہیں۔ اقبال ایسی پان اسلامیت کے قائل نہیں ہیں جس کی بنیاد
خلافت پر ہو۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ خلافت کے تصور کے
تحت عالمِ اسلام کو ایک ریاست بنانے کے قائل نہیں۔ بلکہ وہ
ہر اسلامی ملک میں فرداً فرداً ایسی جمہوری حکومت چاہتے ہیں جو اگر
سردار یا خلیفہ نامزد بھی کرے تو وہ خلیفہ کسی صورت میں معاشرے
کے کسی اور فرد سے ممتاز نہ ہو۔ مذہب اور سلطنت کا افتراق وہ
اس لئے گوارا نہیں کرتے کہ اُن کی رائے میں مذہبی اخلاقیات
عوام کے ضمیر کی آواز ہے اور یہی باعث ہے کہ اُن کے نزدیک

لے مضامینِ اقبال صفحہ ۱۷۵؎۔

جمہوریت کے لئے جمہور ..... کا داروہدار مذہبی اخلاقیات پر ہونا ضروری ہے جہاں یہ اخلاقی دباؤ نہیں وہاں جمہور کا سرمایہ داروں کے ہاتھ میں کھلونا بن جانا ضروری ہے۔ یورپ کی سرمایہ دار جمہوریتوں کو دیکھ دیکھ کے اقبال کا یہ نظریہ یقین بن گیا۔ مگر جہاں کہیں انہوں نے ایک لفظ بھی جمہوری نظام کے خلاف لکھا ہے وہاں یہ بھی کہہ دیا ہے کہ یہ مغربی جمہوریت کا ذکر ہے؛

مغربی سرمایہ دار جمہوریت

پیام مشرق میں اُن کا مشہور طنزیہ قطعہ ہے؛

متاعِ معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز موراں شوخیٔ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

"غلامِ پختہ کارِ شو" ایک ایسے شاعر کی زبانی جس نے ساری عمر آزادی کو اپنی شاعری کا سب سے بڑا موضوع بنایا محض طنزیہ اہمیت رکھتا ہے "دوں فطرتاں" کا اشارہ صاف ایسے نظام کی پیداوار کی طرف ہے جہاں انتخاب کنندہ سرمائے کے ہاتھ میں کھلونا بن جاتا ہے۔ اسی طرح ایک قطعہ ضربِ کلیم میں ہے؛

اِس راز کو اِک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اِسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اِک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گِنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

ابھی ہم خلیفہ کے جمہوری انتخاب اور جمہور کے اِس اختیار کا حال پڑھ آئے ہیں کہ جمہور خلیفہ کو معزول کر سکتا ہے اور خلیفہ کی حیثیت اقبال کے نزدیک صحیح اسلامی تعلیم کے مطابق ایک اعلیٰ عامل کی ہے۔ اِس کی روشنی میں اِس قطعہ کے بجز اِس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ یہ اشارہ سرمایہ دار عمومیت کی طرف ہے۔ جو اگر زمام کار مزدور جماعت کے ہاتھوں میں سپرد کر بھی دیئے پھر بھی سرمائے کے داؤں پیچ میں ایسی گھری ہوتی ہے کہ جاوا اور ہند چینی میں بمباری کو اپنا فرض سمجھ سکتی ہے اقبال کے نزدیک اِس طرح کی مغربی جمہوریت کی سب سے بڑی خامی مذہبی اور اخلاقی اِنسانیت کا فقدان ہے؛

سرمایہ دار عمومیت کے اصلی مہاجنی محرک کا اقبال نے زبورِ عجم کے اِن اشعار میں ذکر کیا ہے۔ آئینِ جمہوری کے ذریعے یورپ نے سرمائے کی گردن کی رسّی کھول دی ہے۔ اور انتخاب کنندہ کی رائے کو پیسے سے خریدا جا سکتا ہے؛

فرنگ آئین جمہوری نہاد ست
رسن از گردن دیوے کشاد ست
زبانش کشت ویرانے نکوتر
زمہر او بیابانے نکوتر
چو رہزن کاروانے در تگ و تاز
شکم ہا بہر نانے در تگ و تاز

اقبال نے کہا ہے کہ وقت کی طرح جمہور کی حالت ایک تیغ تیز کی ہے۔ اگر وقت کی تیغ کو صحیح طریقے پر استعمال نہ کیا جائے۔ تو وقت قوموں اور انسانوں کی تقدیر مٹا دیتا ہے۔ اس طرح جمہور کی تلوار اگر حق اور باطل کی تفریق کے بغیر بے نیام ہو تو اس سے خود اُس کی جنگ اور خود غرضی کے ذریعے سارے عالم کی تباہی یقینی ہے؛

اس لئے بعض نقادوں نے اقبال پر جمہور دشمنی کا الزام عاید کیا ہے انہیں دوبارہ غور کرنا چاہیئے کہ یہ الزام کس قدر جلد بازی سے لگایا گیا ہے۔ مسئلۂ خلافت کے متعلق اقبال نے جو خیالات نثر میں وقتاً فوقتاً ظاہر کئے ہیں، اُن سے اس الزام کی پوری پوری تردید ہو جاتی ہے؛

۸۔ ماضی کا الزام

ایک اور الزام جو اقبال پر لگایا جاتا ہے۔ ماضی پرستی کا ہے۔ ماضی پرستی دو طرح کی ہو سکتی ہے۔ ایک تو فلسفیانہ یعنی نٹشے کی طرح یہ تصور کہ تاریخ برابر اپنے آپ کو دہرا رہی ہے۔ دوسری سکونی تمدن پرستی۔ یعنی اپنے تمدن یا اپنی

تاریخ کے کسی عہد کو عہد زریں سمجھنا اور پھر سے اُس کے احیا کی کوشش کرنا۔ مثلاً ہندوستان میں پھر سے رام راج قائم کرنے یا کسی اسلامی ممالک میں خلافت راشدہ کی قسم کے نظام حکومت قائم کرنے کی تمنا کرنا۔ اپنی تاریخ کے اس عہد زریں کی قدروں کو اور تمام قدروں پر مقدم سمجھنا؛

فلسفیانہ ماضی پرستی اور نی تشے

ان میں سے فلسفیانہ ماضی پرستی کو نی تشے نے تسلیم کیا تھا۔ نی تشے کے نقطۂ خیال کو ول ڈیورنٹ نے اپنی "حکایت فلسفہ" میں بڑی خوبی سے دہرایا ہے۔ فوق البشر کے بعد ابدی تکرار کا تصور آتا ہے تمام اشیا ٹھیک ٹھیک تفصیل کے ساتھ لاتعداد مرتبہ پھر نمودار ہوں گی؛ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ حقیقت کے ترکیبی امکانات محدود ہیں۔ اور وقت لامتناہی ہے۔ اس لئے لازمی طور پر ایک دن حیات اور مادہ پھر وہی شکل اختیار کریں گے جو وہ اس سے پہلے کبھی اختیار کر چکے تھے۔ اور اس مہلک تکرار سے تاریخ اپنی ٹیڑھی سرگذشت دہرائے گی"۔[1]

اس ابدی تکرار کے تصور حقیقت کے ترکیبی امکانات کے محدود ہونے کے تصور اور اس باعث تاریخ کے اپنے آپ کو دہرانے کے

---

[1] ول ڈیورنٹ "حکایت فلسفہ" نیویارک ۱۹۳۳ء ص ۴۵۸؛

تصوّر کے اقبال بڑی شدت سے خلاف ہیں، کیونکہ نی تشے اس راستے پر آزادی کے فقدان کے نظریئے سے پہنچا ہے۔ اور اقبال انسان کی لامحدود آزادی کے امکانات کے قائل ہیں۔ تکرار کے تصوّر کے متعلق اقبال نے صاف یہ کہا ہے۔

هر اک شے سے پیدا رم زندگی ۔۔۔ دما دم رواں ہے یم زندگی
کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں، ۔۔۔ پسند اس کو تکرار کی خو نہیں

"اسلامی تفکر کی تشکیل جدید" کے خطبے "انائے انسانی اس کی آزادی اور بقا" میں اقبال نے نی تشے کے ابدی تکرار کے نظریئے کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے، وہ لکھتے ہیں، [1]

"جدید فکر کی تاریخ میں بہر حال لافانیت کا ایک مثبت نظریہ ہے میرا مطلب ہے نی تشے کا ابدی تکرار کا نظریہ۔ اس نقطۂ نظر کو جانچنا محض اس لئے ہی ضروری نہیں کہ نی تشے بڑے پیمبرانہ جوش سے اس پر قائم ہے، بلکہ اس لئے بھی کہ یہ جدید ذہن کے ایک واقعی رجحان کا انکشاف کرتا ہے، یہ خیال اور بھی بہت سے ذہنوں کو تقریباً اسی زمانے میں آیا جس زمانے میں نی تشے نے اسے شاعرانہ الہام کی طرح محسوس

---

[1] "اسلامی تفکر کی تشکیل جدید" طبع ثانی ۱۹۶۴ء صفحات ۱۱۳ ،۱۱۴ ،۱۱۵!

کیا۔ اِس کے بیج ہربرٹ اسپنسر کے یہاں پائے جاتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔
نی تشے نے بہرحال اِس عقیدے کو ایک تعقّل یافتہ نظریئے کی صورت
میں پیش کیا ہے، اور اِسی لحاظ سے ہمیں اِس کا جائزہ لینے کا حق ہے
عقیدے کی ابتدا اِس مفروضے سے ہوتی ہے، کہ کائنات میں قوّت
کی مقدار مستقل ہے، اِس لیئے محدود بھی ہے، مکان محض ایک،
موضوعی شکل ہے، یہ کہنا بے معنی ہوگا کہ دنیا مکان میں قائم ہے کا مطلب
یہ ہے کہ وہ خلائے محض میں واقع ہے۔ اپنے نظریہ زماں میں بہر
حال نی تشے کانٹ اور شوپن ہاور کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے، زماں کوئی
موضوعی شکل نہیں بلکہ ایک ایسا واقعی اور لامحدود عمل مرور ہے، جس
کا تخیّل صرف دوری طور پر کیا جا سکتا ہے۔ اِس سے ظاہر ہے کہ ایک
لامحدود خالی مکان میں قوّت کا اِنتشار ممکن نہیں۔ قوّت کے مراکز
تعداد میں محدود ہیں، اور اُن کی ترکیبوں کا مکمل طور پر اندازہ کیا جا سکتا ہے
اس دائمی موثر قوت کی کوئی ابتدا ہے نہ انتہا کوئی توازن نہیں، اس میں کوئی
ابتدائی یا آخری تبدیلی نہیں چونکہ زماں لامحدود ہے، اِس لیئے مراکز
قوّت کے تمام ممکنہ مرکبات عمل میں آ چکے ہیں، کائنات میں کوئی نیا
واقعہ پیش نہیں آ رہا ہے۔ اب جو پیش آ رہا ہے وہ اِس سے پہلے
لاتعداد مرتبہ پیش آ چکا ہے، اور مستقبل میں لاتعداد مرتبہ پیش آتا رہے گا

نی تشے کے نقطۂ نظر سے لازم ہے، کہ کائنات میں پیش آنے والے واقعات کا سلسلہ متین اور ناقابل تغیر ہو، اس وجہ سے کہ لامحدود زمان کا مرور ہو چکا ہے، اور ضروری ہے کہ اس وقت تک مراکز قوت نے بعض خاص او عناع طریق اختیار کر لئے ہوں گے، لفظ "تکرار" ہی میں یہ تعین مضمر ہے، مزید برآں اس سے ہم یہ نتیجہ نکالنے پر بھی مجبور ہیں کہ مراکز قوت کی ایک ترکیب جو اس سے پہلے واقع ہو چکی ہے۔ لازماً ہمیشہ پھر واقع ہوگی۔ ورنہ فوق البشر کی واپسی کی بھی کوئی ضمانت نہیں رہ جاتی؛

ہر شے واپس آئی ہے۔ کتا اور مکڑی اور اس لمحہ تیرے خیالات اور تیرا یہ آخری خیال کہ ہر شے واپس آئے گی۔ ساتھی انسان، تمہاری پوری زندگی، ریگ کے شیشے کی طرح پھر سے بھری جائے گی، اور پھر سے خالی ہوگی، یہ حلقہ جس میں تم ایک دانے کی طرح ہو، تازگی سے ہمیشہ ہمکنار رہے گا؛

تفصیل سے نی تشے کا نظریۂ تکرار دہرا کے اور آخر میں نی تشے ہی کا ایک جملہ نقل کر کے اقبال نے اس نظریئے پر تبصرہ کیا ہے: [۱]

---

[۱] "اسلامی تفکر کی تشکیل جدید"، صفحہ ۱۱۵

تو یہ ہے نی ٹشے کی ابدی تکرار۔ یہ ایک زیادہ شدید قسم کی میکانیت ہی ہے جس کی بنیاد تحقیق شدہ حقیقت نفس الامری پر نہیں بلکہ سائنس کے ایک کام چلانے والے مفروضے پر ہے، وقت کے مسئلے کو بھی، نی ٹشے سنجیدگی کے ساتھ حل نہیں کرتا، وہ زماں کا معروضی رخ لیتا ہے اور اسے محض واقعات کا ایک لامحدود سلسلہ قرار دیتا ہے جو انہی کی طرف بار بار پھر واپس آتے ہیں، لیکن ہے یہ کہ اگر زماں کو ایک دائمی مدوّر حرکت سمجھا جائے، تو بقا بالکل ناقابل برداشت ہو جائے گی۔ نی ٹشے خود بھی یہ محسوس کرتا ہے، اور وہ اپنے عقیدے کو بقا کا نظریہ نہیں بلکہ زندگی کا ایک نظریہ بتاتا ہے تاکہ بقا قابل برداشت ہو سکے۔ اور نی ٹشے کے نزدیک کون سی چیز بقا کو برداشت کے قابل بنا سکتی ہے؟ یہ توقع کہ مراکز قوت کی ترکیب کی وہ تکرار جس پر میرا ذاتی وجود مشتمل ہے۔ وہ اس عینی ترکیب کی پیدائش کا ایک ضروری عنصر ہے جسے اس نے فوق البشر کا نام دیا ہے، لیکن فوق البشر اس سے پہلے لاتعداد مرتبہ ظہور میں آچکا ہے، اس کی پیدائش ناگزیر ہے۔ تو پھر اس توقع میں میرے لئے آرزو یا تمنا کی کیا گنجائش ہے؟ (عینی) آرزو تو ہم اسی کی کر سکتے ہیں، جو قطعی نیا ہو اور قطعی نیا، نی ٹشے کے تصور کے لحاظ سے خارج از تخیل ہے،

اس لئے نطشے کا تصور اہلِ تقدیر پرستی سے زیادہ نہیں، جو اس
تصور سے بھی بدتر ہے جس کا خلاصہ لفظِ قسمت ہے۔ ایسا عقیدہ
بجائے اس کے کہ وہ انسانی نظام کو زندگی کی لڑائی کے لئے اُکسائے
الٹا اس کے رجحاناتِ عمل کو برباد کرنے کی طرف میلان رکھتا ہے،
اور انا کے ہیجان کو مضمحل کرتا ہے"؛

فلسفیانہ ماضی پرستی کی اقبال کے نظامِ فکر میں کہیں گنجائش نہیں
'بالِ جبریل' میں زمانہ پر جو نظم ہے اس کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے

جو تھا نہیں ہے جو ہے نہ ہوگا یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ

اگر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے تکرار کا نظریہ اس لئے ناقابلِ اعتراض ہے
کہ اس سے علیٰ آرزو کی تخلیق نہیں ہو سکتی۔ وہ تقدیر پرستی اور یاس کی
طرف رہنمائی کرتا ہے اور حقیقی ارتقا کا دشمن ہے، تو تاریخ کے نقطۂ نظر
سے تکرار کا تصور اور بھی باطل ٹھہرتا ہے۔ اگر تکرار ممکن ہے تو زندگی
بخش نہیں، اور اگر ناممکن ہے تو اس تکرار کی آرزو رکھنا یا ماضی کی
کسی خاص حالت کو نصب العین قرار دینا زندگی اور عقل دونوں کے
لحاظ سے بڑی سخت غلطی ہے؛

اقبال نے "اسلامی تفکر کی تشکیلِ جدید" کے خطبے "اسلام کی روحِ تمدن"

میں تاریخ پر تفصیلی بحث کی ہے، اُنہوں نے استدلال کیا ہے۔ کہ قرآن کی روشنی میں تاریخ انسان کے علم کے تین ذرائع میں سے ایک ہے، "قرآن کی ایک بڑی لازمی تعلیم یہ ہے۔ کہ اقوام کو اجتماعی طور پر جانچا جاتا ہے۔ اور انہیں اپنی بدکرداریوں کے نتیجے یہیں اور فوراً بھگتنے پڑتے ہیں۔" ۱؎

قرآن کی تعلیم اس امکان کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ کیفیت، نظاموں کے انسانی معاشروں کی زندگی کا سائنسی طور پر مطالعہ کیا جاسکتا ہے ۲؎ چونکہ سائنسی تاریخ نگاری میں بڑی اہمیت صحت اور واقعیت کو حاصل ہے، اس لئے مورخ یا راوی کے ذاتی کردار کی جانچ پڑتال ضروری ہے ۳؎۔ سائنسی تاریخ نگاری کا امکان تب ہی پیدا ہو سکتا ہے جب تجربہ وسیع ہو، عملی تعقل میں پختگی ہو۔ اور زندگی اور وقت کی ماہیت کے متعلق بعض بنیادی تصورات سے پوری آگاہی ہو ۴؎ یہ

۱؎ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم سنہ ۱۹۶۴ء ۔ ص ۱۳۸؛

۲؎ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم سنہ ۱۹۶۴ء ۔ ص ۱۳۹؛

۳؎ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم سنہ ۱۹۶۴ء صفحہ ۱۴۰؛

۴؎ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم سنہ ۱۹۶۴ء ص ۱۴۰؛

تصوّرات دو طرح کے ہیں۔ اور اقبال نے انہیں قرآنی تعلیم سے اخذ کرکے پیش کیا ہے۔ ان میں سے پہلا تصوّر اصلِ انسانی کی وحدت کا ہے۔ خطّہ واری قومیّت کا نظریہ اصلِ انسانی کی وحدت کے تصوّر میں رخنہ اندازی کرتا ہے، اور اسی لئے یورپ کے ادب اور آرٹ میں انسانی عنصر مفقود ہو رہا ہے۔ دوسرا تصوّر وقت کی واقعیت کا شدید احساس ہے، اور اسی سے زندگی کا یہ تصوّر کہ وہ وقت میں ایک مسلسل حرکت ہے[1]۔ ابنِ خلدون کے نظریۂ تاریخ میں اقبال کے نزدیک زندگی اور وقت کا یہی تصوّر سب سے اہم نکتہ ہے۔ ابنِ خلدون تاریخ کو ایک مسلسل اجتماعی حرکت وقت میں ایک واقعی ناگزیر ارتقا سمجھتا تھا۔ تاریخ کے اس نظریئے میں ابنِ خلدون نے عملِ تبدیلی اور عملِ انقلاب کا جو تصوّر پیش کیا ہے وہ خصوصیت سے اہم ہے کیونکہ اس میں یہ اشارہ مضمر ہے۔ کہ وقت میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے تاریخ ایک حقیقی تخلیقی حرکت ہے۔ ایسی حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے ہی سے معیّن ہو چکا ہو[2]۔

---

[1] اسلامی تفکّر کی تشکیلِ جدید۔ طبع دوم سنہ ۱۹۶۸ء۔ صفحہ ۱۴۰، ۱۴۱؛۔

[2] "اسلامی تفکّر کی تشکیلِ جدید"۔ طبع دوم ص ۱۴۱، ۱۴۲؛۔

اِس کے بعد اقبال نے ابنِ خلدون کے اِس تصور کا برگساں کے، مابعد الطبیعی تصورِ زماں سے مقابلہ کیا ہے۔ ابنِ خلدون مابعد الطبیعیات کا ماہر نہیں تھا۔ لیکن اُس کے نظریۂ زماں کی ماہیت کو دیکھتے ہوئے اُسے برگساں کا پیش رو قرار دیا جا سکتا ہے۔ وقت کے اِس نظریئے کی ذہنی بنیادیں تاریخ ثقافتِ اسلامی میں اکثر ملتی ہیں۔ گردش لیل و نہار کے قرآنی مفہوم کی روشنی میں اسلامی مابعد الطبیعیات میں ایک عام رجحان یہ تھا۔ کہ وقت کو معروضی قرار دیا جاسکے۔ ابنِ مسکویہ زندگی کو ایک ارتقائی حرکت قرار دیتے ہیں، اسی طرح البیرونی کا تصور فطرت ابنِ خلدون کو میراث میں ملا۔ ابنِ خلدون کی خاص صفت یہ ہے۔ کہ اُس نے اِس ثقافتی تحریک کی روحِ عمل کا گہرے طور پر ادراک کیا۔ اور اِسے ایک مکمل نظام بنا کے پیش کیا۔ اقبال کے نزدیک ابنِ خلدون کا یہ کارنامہ اسلام کے مخالفِ کلاسیکی رجحان اور قرآنی تعلیم حرکت کی یونانی سکونیت پر آخری فتح ہے۔ کیونکہ یونانیوں کے نزدیک وقت یا تو غیر حقیقی تھا۔ جیسے افلاطون اور زینو کے نزدیک یا اُس کی حرکت مُدوّر تھی۔ جیسے ہراقلیطس اور رواقیین کے فلسفے میں۔ [1]

---

[1] "اسلامی تفکر کی تشکیلِ جدید"۔ طبع دوم۔ صفحہ ۲۰۲؟۔

اور اگر زماں کی حرکت کو مدوّر سمجھا جائے، اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ گردش دائرے کی سی گردش ہے، اور زندگی اور واقعات، حادثات، سب بار بار اپنے آپ کو دہراتے رہیں گے، تو حرکت غیر تخلیقی ہو جاتی ہے۔ دائمی تکرار کسی طرح دائمی تخلیق نہیں۔ یہ دائمی طور پر اپنے آپ کو دہرانا ہے۔ اسی لئے اقبال کو نٹشے کے تصورات سے اختلاف ہے،

اقبال نے دراصل نٹشے کے تاریخ کے دہرانے کے نظریہ کو ترک کر کے برگساں کے "قوتِ حافظہ" کے نظریئے سے ایک حد تک اتفاق کیا ہے۔ "تاریخ اقبال کے نزدیک ایک طرح سے "اجتماعی حافظہ" کا کام انجام دیتی ہے۔ "رموزِ بے خودی" کے دیباچے میں اقبال نے اسی طرف اشارہ کیا ہے، "افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسل قوتِ حافظہ سے ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل اور استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے، گویا قومی تاریخ حیاتِ ملّیہ کے لئے بمنزلۂ قوتِ حافظہ کے ہے، جو اس کے مختلف مراحل کے حسیات و اعمال کو مضبوط کر کے، قومی انا کا زمانی تسلسل محفوظ و قائم رکھتی ہے۔"

احساسِ نفس کی سب سے نمایاں خصوصیت برگساں کے نزدیک قوّتِ حافظہ ہے، تمام تر احساسِ نفس مستقبل کا اندازہ کرنا ہے، اور تمام عمل مستقبل میں دست اندازی ہے۔ جو نہیں رہا اُس کا تحفظ اور جو ابھی تک نہیں ہُوا ہے۔ اُس کا اندازہ کرنا یہ احساسِ نفس کے ابتدائی کام ہیں اگر احساسِ نفس سے قوّتِ حافظہ اور مستقبل کا اندازہ مُراد ہیں تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ احساسِ نفس کے معنی آزادی انتخاب و عمل ہیں۔ احساسِ نفس کا کام تخلیق کرنا ہے۔ مستقبل کی تخلیق کے لئے حال میں تیاری کا عمل ضروری ہے۔ اور جو ہونے والا ہے اس کی تیاری جو ہو چکا ہے اُس کو کام میں لانا ہے۔ اس طرح زندگی اپنی ابتدا سے ماضی کے تحفّظ اور مستقبل کی تشکیل اور اک ایسے دوران میں کرنے میں معروف ہے جس میں ماضی حال اور مستقبل ایک دوسرے سے اس طرح کی روانی کے ساتھ باہم متصل ہیں کہ اس سے ایک ناقابلِ تقسیم تسلسل ترتیب پاتا ہے؛

برگساں کے نزدیک قوّتِ حرکتِ حیات کے کارواں میں، محض انسان اور خصوصیت سے اعلیٰ تر انسان ماضی کے تحفّظ سے مستقبل کی تخلیق کرکے اخلاقی اقدار کو نمایاں کرتا ہے۔ انسان جو ہر لمحہ اپنے ماضی کی کلیّت کا سہارا لینے پر اس لئے مجبور ہے کہ مستقبل پر اپنا وزن،

زیادہ موثر طریقے سے ڈھانسے حیات کا سب سے کامیاب نمونہ ہے۔

ارادی فعل اُن حرکات کے سوا کچھ نہیں، جو پہلے کے تجربہ میں سیکھی گئی ہیں، اور جو ہر مرتبہ ایک نئی جانب منعطف کی جاتی ہیں، ایک محسوس طاقت اُنہیں اِس طرح منعطف کراتی ہے، اور اِسی محسوس طاقت کا اصلی مقصد یہ ہے۔ کہ دنیا میں کوئی نہ کوئی نئی شئے وجود میں لاتی رہے؛

اِن تمام خیالات کے سِلسلے میں برگساں اگرچہ روحانی تحقیق اور طاقت کا قائل ہے، مگر وہ تاریخ کے اپنے آپ کو دہرانے کے نظریہ کا بشدّت سے مخالف ہے؛

حافظہ محض ماضی کا فعل نہیں، حال سے اس کا اصلی تعلق ہے ہر ادراک کی ترتیب کے بعد نہیں بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ حافظہ کی ترتیب بھی ہوتی ہے۔ بالکل اس طرح جیسے جسم کے ساتھ پرچھائیں گرتی ہے پھر برگساں کے فلسفے میں مستقبل ماضی حال الگ الگ نہیں ہیں مکانی وقت کا تصوّر باطل ہو کے دورانِ محض کی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک دورانِ محض کا تصوّر اسلامی تعلیم کے عین مطابق ہے۔ اُس بحث کا خلاصہ اِن الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے؛

ا۔ "اسلامی تفکر کی تشکیل جدید" دوسرا خطبہ۔ صفحہ ۵۰، ۵۱ طبع دوم ۱۹۵۸ء

"ہمارے شعوری تجربے اور گہرے تجربے سے ہم پر جس دوران خالص کا انکشاف ہوتا ہے، وہ متبائن عکس پذیر آنات کی ایک لڑی نہیں۔ وہ ایک ایسا عضوی کُل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ حرکت کرتا ہے، اور حال میں عمل پذیر ہے۔ مستقبل اس کے نزدیک ایسی چیز نہیں جو آگے ہو اور جس کو طے کرنا ہو۔ مستقبل صرف ایک ایسی چیز ہے جو اس کی ماہیت میں بطور ایک کھلے ہوئے امکان کے موجود ہے۔ وقت کے اس بحیثیت عضوی کُل کے تصور کو قرآن نے تقدیر کہا ہے ۔ ۔ ۔ یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط معنی لئے ہیں۔ تقدیر در اصل وقت کا، اس کے امکانات کے ظہور سے پہلے کا تصور ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مختصر یہ کہ تقدیر زمان محسوس ہے، نہ کہ ایسا زمانہ جس کا تخیل کیا جائے یا جسے شمار کیا جا سکے"۔

اب رہی دوسری قسم کی ماضی پرستی۔ یعنی کسی خاص تمدن کی مخصوص اقدار کو پھر سے رواج دینے کی کوشش کرنا تو یہ اقبال کی حد تک ذرا بحث طلب ہے۔ زیادہ تر اقبال نے اپنے فلسفیانہ یقین کی روشنی میں ماضی کی اقدار کو محض اس لئے جذب کرنا چاہا ہے کہ یہ مستقبل کی تشکیل میں مدد دیں۔ ماضی اگر مستقبل سے جدا نہیں کیا جا سکتا تو یہ لازم

آتا ہے کہ مستقبل کی اداری تعمیر کے لئے ماضی کی تمام اقدار نہیں، بلکہ محض حیات بخش اور اخلاقی اقدار کا انتخاب کیا جائے۔ اقبال نے اسلامی، اخلاقیات سے زیادہ تر انہیں اقدار کو چننے کی کوشش کی ہے اگرچہ کہ وہ اسلام کا نام بار بار لیتے ہیں۔ لیکن در اصل یہ اخلاقی اقدار دنیا کے تمام بڑے مذہبوں اور ہر اخلاقی فلسفے میں مشترک ہیں، یہ اپنے اسلامی کلام کے بالکل ابتدائی زمانے میں بھی اقبال کو اس کا پورا پورا احساس تھا۔ کہ ماضی کا وجد معروف اقدار کا انتخاب اور اُن سے مستقبل کی تعمیر میں مدد لینا ہے۔

میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے؛

اور!

دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں!

عمل کی حرکت، ماضی سے مستقبل کی طرف ہے نہ کہ مستقبل سے ماضی کی جانب۔ اقبال کو اس کا بھی پورا پورا احساس ہے۔ کہ ماضی کی بہت سی قدروں کو مٹانا بہت ضروری ہے۔ اور اسی لئے مولانا روم کا یہ شعر اُن کی انقلابی شاعری میں ایک اساسی زاویئے کا حامل ہے

ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند　　　اول آں بنیاد را ویراں کنند

اُن کے نزدیک قدر آفرینی اور مقاصد آفرینی کے بغیر نہ فرد نہ

قوم اور نہ مذہب کی زندگی باقی رہ سکتی ہے۔ مذہب میں بھی مسلسل انقلاب اور تبدیلی کی اتنی ہی ضرورت ہے، جتنی انفرادی یا قومی زندگی میں۔ اور اس کے لیئے تقلید اور ماضی پرستی سب سے بڑی لعنت ہے۔ اقبال فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اسلام کے محض اسلام کی حرکیت کی وجہ سے دلدادہ ہیں، ماضی پرستی میں حرکیت کی گنجائش نہیں اور اُس میں سکونیت ہی سکونیت ہے۔ "پیام مشرق" کا خاتمہ اس قطعہ پر ہوتا ہے۔

جہ خوش بودے اگر مرد نکو پے ‏ ‏ زبند پاستاں آزاد رفتے
اگر تقلید بودے شیوۂ خوب ‏ ‏ پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

ارتقا کا تقاضا یہ ہے کہ ماضی پر تنقید کی جائے۔ اور جو مستقبل کی ضرورتوں کے معیار پر پورا نہ اترے اُسے رد کر دیا جائے؛

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

ارتقا کا قانون ماضی کی طرف بازگشت نہیں، بلکہ مسلسل تبدیلی، مسلسل انقلاب سے اپنی تازہ سے تازہ تر آفرینش ہے۔ یہ اصول قوموں کی زندگی پر اور زیادہ پورا اترتا ہے۔

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی ‏ ‏ روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب

صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

اس لئے اقبال کے یہاں ماضی کے بعض زندگی بخش اقدار کے تحفظ کا نظریہ ٹی۔ اس۔ ایلیٹ کے نظریے سے بہت مختلف ہے۔ ٹی۔ اس۔ ایلیٹ نے روایت پرستی کے لئے مذہب کی زبان استعمال کی ہے، اور عذر داری کی ہے، کہ اس کی اصطلاحات اگرچہ کہ مذہبی لغت سے ماخوذ ہیں، مگر خالص ادبی معنوں میں استعمال کی گئی ہیں، اقبال نے مذہبی اصطلاحات کا مفہوم بدل کے انقلابی فلسفے کی تمام قدریں اس میں حل کر دینے کی کوشش کی ہے، ٹی۔ اس۔ ایلیٹ کے مقابل اقبال نے انتخاب کی گنجائش بہت زیادہ رکھی ہے، روایت پرستی ٹی۔ اس۔ ایلیٹ کے یہاں سکونیت اور سکون پرستی کے نقائص اور معاشی قدروں اور حقیقتوں کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے ہے۔ اقبال کے نزدیک باستثنائے تعلیماتِ قرآن روایت پرستی کی گنجائش ہی نہیں، اُن کا حرکیت کا تصور ماضی کی سخت تنقید کرتا ہے، اور اس خلوص اور سختی سے ماضی کو مستقبل کے معیار پر رکھتا ہے،

تحفظِ روایات

چند چیزیں ضرور ہیں، جو بادی النظر میں تضاد معلوم ہوتی ہیں، اسرارِ خودی کا ایک باب

"حکایت شیخ و برہمن و مکالمۂ گنگا و ہمالہ در معنی این کہ تسلسل حیات ملیہ از محکم گرفتن روایات مخصوصۂ ملیہ می باشد" یہاں روایات مخصوصہ کی ضرورت محض قومی تمدن کے تسلسل کی ایک اہم قدر کی حیثیت سے ہے، مادی ضروریات کی طرف اس میں صاف اشارہ ہے۔

بازمین در مساز اے گردوں نورد ۔ در فلاش گوہر انجم مسگرد

اس لئے روایات مخصوصہ کے تحفظ کا محرک کسی قسم کی عملیت نہیں، بلکہ قومی تمدن کے تحفظ کی مادی ضرورت ہے مسلک آبا محض تاریخی تسلسل یا قومی خودی کے تحفظ کی حد تک ضروری ہے،

اے امانت دار تہذیب کہن ۔ پشت پا بر مسلک آبا مزن

ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دور ۔ تو ز آذر من ز ابراہیم دور

ہر نہ چوں شمع خودی اندر وجود ۔ از خیال آسماں پیما چہ سود

اس تحفظ کی ضرورت دراصل مستقبل کی تعمیری ضرورت ہے رموز بے خودی میں تاریخ، اور ماضی اور مستقبل سے اس کے رشتہ کے متعلق اقبال نے لکھا ہے،

چیست تاریخ اے ز خود بیگانۂ ۔ داستانے قصۂ افسانۂ

ایں ترا از خویشتن آگہ کند ۔ آشنائے کار و مرد رہ کند

ہم چوں خنجر بر فسانش می زند ۔ باز بر روئے جہانش می زند

شعلۂ افسردہ در سوزش نگر، دوش در آغوشِ امروزش نگر

تاریخ کا سبق تقلید یا تکرار نہیں بلکہ تاریخ کا اصلی مصرف یہ ہے، کہ اس کو اپنے آپ میں جذب، یا ضبط کر لیا جائے، تاکہ آیندہ کی تعمیر میں گذشتہ کا تجربہ کام آسکے؛

ضبط کن تاریخ را پایندہ شو از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
سر زند از ماضیِ تو حالِ تو خیزد از حالِ تو استقبالِ تو

تقلید کا مسئلہ

رموزِ بےخودی میں اقبال نے اسی سلسلے میں ایک بڑا پیچیدہ مسئلہ چھیڑ دیا ہے۔ جو بظاہر ان کے اس عام الاتفاقی تاریخ کا مخالف معلوم ہوتا ہے۔ ان کا یہ نظریہ کہ "در زمانۂ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است" ممکن ہے کہ ان کی قومی خودی کے تصور کے لحاظ سے مابعد الطبیعی معنوں میں حقیقت پر مبنی ہو، مگر عمرانی نقطۂ نظر سے سب سے پہلے یہی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ زمانۂ انحطاط میں تو اجتہاد کی اور زیادہ ضرورت ہے، یہ کہہ کے بھی اس نظریے کی تاویل کرنا مشکل سا ہے، کہ یہ صرف اس، صورت کے لئے ہے، جب کہ کسی بالکل وحشی قوم کو کسی متمدن اور انحطاط پذیر قوم پر استیلا حاصل ہو، کیونکہ یہ بحث اس مصرع سے شروع ہوتی ہے؛

عہدِ حاضر فتنہ ؛ زیر سر است

لیکن اگر انحطاط پذیر قوم کا واسطہ کسی ایسی تحریک سے ہو جو بعض اعلیٰ تر انسانی یا اخلاقی قدریں رکھتی ہو۔ جیسے روسی ترکستان کا واسطہ اشتمالی تحریک سے ہے تو اس صورت میں اقبال کا یہ نقطۂ نظر کہاں تک جائز ہوگا کہ ؛

مضمحل گردد چو تقویم حیات　　ملّت از تقلید می گیرد ثبات

راہِ آباء رو کہ این جمعیت است　　معنیٔ تقلید ضبطِ ملّت است

لیکن جوں جوں اس حصّہ کو پڑھتے جائیے اقبال کا اصلی مفہوم واضح ہو جاتا ہے جس قسم کی "تقلید" کی اقبال نے یہاں ہدایت کی ہے، وہ اساسی تمدنی قدروں کی تقلید ہے جن پر کسی تمدن کی انفرادیت کا دار و مدار ہے اسی لیے انہوں نے یہودیوں کی مثال دی ہے جن کی نسبت "اگر غیر ترقی پسند کہنا بہت مشکل ہے" یہودی قومی خودی کی سرمدی بنیاد توریت کی حیات بخش قوت ارادی پر ہے ورنہ یہ قوم اور یہ تمدن جس نے دنیا کے عالگیر تمدن کو اتنا کچھ دیا فنا ہو گیا ہوتا ؛

پیکرت دارد چو جان نبیسر　　عبرت از احوالِ اسرائیل گیر

اسلام میں جس قدر کی تقلید کی اقبال نے ضرورت محسوس کی ہے، وہ خصوصاً نظریۂ توحید ہے۔

نقش بر دل معنئ توحید کن ¦ چارۂ کارِ خود از تقلید کن،

اقبال کی ساری عمر ساری شاعری سارا فلسفہ ایک محور کے گرد گھومتا ہے، اِس محور کے ایک سرے پر اجتہاد یعنی مسلسل ذہنی انقلاب ہے اور دوسرے سرے پر معاشی انقلاب۔ اِس لیے رموزِ بے خودی کے اِس حصّے میں جس اجتہاد کی اُنھوں نے مخالفت کی ہے، وہ لازمی طور پر رجعت پسند مُلّاؤں کا اجتہاد ہے، اور یہ نکتہ اُنھوں نے محض ہماری خیال آرائی کے لیے نہیں چھوڑا بلکہ صاف صاف اِس کا ذکر کیا ہے،

ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر ¦ اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

انحطاط کی وہ شکل جسے غلامی کہتے ہیں، اُس میں علما اور مُلّا مذہب میں فیوڈل خصائص پیدا کر دیتے ہیں۔ جیسے اُزبکستان میں جب بڑے بڑے زمینداروں کی زمینیں چھین کر غریب کاشتکاروں اور اجتماعی مزرعوں میں تقسیم کی گئیں تو علما نے فتوٰی دیا کہ اِن زمینوں سے کیڑے اُگیں گے ایسے اجتہاد سے تو تقلید ہی اچھی ہے، غلامی میں عقیدہ کمزور ہو جاتا ہے اور عقیدہ بھی عزم کی طرح آزادی کی پیداوار اور آزادی کا پروردگار ہے "ضربِ کلیم" میں ایک چھوٹا سا قطعہ ہے "غلاموں کے لیے" جو رموزِ بے خودی کے اِس بحث پر روشنی ڈالتا ہے،

حکمتِ مشرق و مغرب نے سکھایا ہے مجھے ¦ ایک نکتہ کہ غلاموں کے لیے ہے اکسیر

دین ہو، فلسفہ ہو، فقر ہو، سلطانی ہو ہوتے ہیں پختہ عقائد کی بنا پر تعمیر

چند اور الزامات

ن۔ م۔ راشد غزلیں بہت کم لکھتے ہیں، مگر ان کی ایک غزل کا شعر ہے:

جہاں غریب کو نانِ جویں نہیں ملتی
وہاں حکیم کے درسِ خودی کو کیا کیجے

ن۔ م۔ راشد سے اصلی چوک جو ہوئی ہے، وہ یہ ہے، کہ انھوں نے
یہ نہیں دیکھا کہ حکیم کے درسِ خودی کے پیچھے نانِ جویں کا مسئلہ بھی ہے
دراصل اقبال کی شاعری کا ایک سرا اگر درسِ خودی ہے تو دوسرا نانِ جویں
اور اسی لئے جاوید نامہ میں آں سوئے افلاک۔ ندائے جمال سے ان
کی گفتگو الٰہیات یا تصوف یا حسن و عشق یا فنِ شعری کے موضوع پر نہیں
ہوتی بلکہ گفتگو کا اصل موضوع عمرانیات، معاشیات اور سیاسیات ہیں، لیکن
اقبال کے نزدیک روحانیات کی اہمیت ان سب سے زیادہ ہے
اور خصوصیت سے اسلامی روحانیت کی اس لئے اقبال پر یہ الزام
نہیں عاید ہو سکتا۔ کہ انھوں نے طبقاتی کشمکش یا معاشی اور عمرانی حقائق
کو مذہبی حیثیت پر قربان کر دیا البتہ زیادہ مادی نقطۂ نظر سے
ان پر یہ الزام عاید ہو سکتا ہے، کہ انھوں نے طبقاتی کشمکش اور عمرانی
حقائق کو بجائے مارکس کی طرح مادی جدلیت سے وابستہ کرنے کے

اپنی اشتراکیت کو اسلامی وجدانیت اور مذہبی عینیت سے وابستہ کر دیا
ہے۔

مضمون کے اس حصے میں ہم نے اقبال کے ہر عہد کی تصانیف اور
نظموں سے حوالے دیئے ہیں، کیونکہ اقبال کے خیالات اس طرح باہم گتھے
ہوئے ہیں۔ کہ دوروں میں ارتقا اور عام تبدیلیوں کا امتیاز تو بخوبی ہو سکتا ہے
مگر بڑے دھارے کے متوازی پچھلے اور آئندہ دوروں کے بنیادی
خیالات کا تسلسل بھی باقی رہتا ہے؛

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اقبال کی خالص اسلامی شاعری کا دور۔
۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیانی زمانے سے شروع ہو کے "خضر راہ" تک باقی
رہتا ہے۔ اور "خضر راہ" سے بنیادی انقلابی اور معاشی محرکات ان کے
کلام میں اس قدر اساسی طور پر جاگزیں ہو جاتے ہیں کہ اس کے بعد سے،
بلکہ "ارمغان حجاز" تک ان کی ساری شاعری، اور اکثر و بیشتر تحریریں خالص
اسلامی سے زیادہ انقلابی رنگ رکھتی ہیں، اور اس زمانے میں وہ اسلامی
اشتراکیت کا تصور مکمل کرتے ہیں،

ہمارے ہندو بھائیوں کو یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ غیر مسلموں کو
ان سب تصورات سے کیا تعلق، ہمارے ہندو بھائی دو نقطۂ نظر اختیار
کر سکتے ہیں، ایک تو سر تیج بہادر سپرو کا جو نہ اردو کو صرف مسلمانوں

کی زبان مانتے ہیں، اور نہ اقبال کو صرف مسلمانوں کا شاعر۔ اگر کسی شاعر کا
موضوع اسلام یا عسائیت یا بُدھ مت یا ہندو مت ہے، تو اس سے
اُس کے اعتقاد سے قطع نظر محض اُس کی شاعری کے اساس پر ذہنی اور
وجدانی تعلق قائم ہو سکتا ہے، اِس لئے پروٹسٹنٹ ناظر دانتے اور کیتھولک
ناظر ملٹن کے نقطۂ نظر سے بنیادی اختلاف رکھنے کے باوجود اِن شاعروں
کے کلام اور اُن کی شاعری کی عظمت سے باطنی ربط اور تعلق محسوس
کر سکتا ہے۔ دوسری طرح کا نقطۂ نظر ہے، جس کا اظہار فراق گورکھپوری
نے کیا ہے۔ اُن کی ایک بڑی اچھی نظم ہے "بغیر عنوان کی ایک
ناتمام نظم"۔ اور اِس کے سوا اُن کے اکثر مضامین بعض رسائل میں شائع
ہو چکے ہیں، جس میں انہوں نے اِس امر کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ اقبال
کی اسلامی شاعری ایک طرح کی گروہ بندی اور رجعت پسندی ہے،
فراق صاحب اگر اقبال کی شاعری کے معاشی محرّکات اور عمرانی حرکیات
کو اُن کی شاعری کے مابعد الطبیعی اسلامی عنصر سے الگ کر کے دیکھیں تو شاید
اُنہیں یہ شکایت باقی نہ رہے گی، کیونکہ اقبال نے دراصل مذہب
کو جدید ترین اشتمالی معاشی تصوّرات کی حمایت کے لئے استعمال کیا ہے
اسلامی مذہبی وجدانیات پر زور دینے سے ہندو یا بُدھ یا عیسائی
مذہبی وجدانیات کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ اب رہ گیا یہ امر کہ وجدانیا

کا اقبال کی شاعری میں ایسا بنیادی مقام کیوں ہے؛ یہ بڑی حد تک ایک نفسی اور انفرادی مسئلہ ہے، بڑی بات یہ ہے کہ وجدانیات سے اُن کی شاعری میں اشتراکی معاشی تصورات کو تقویت پہنچی ہے فراق صاحب کو اسکا پورا پورا اختیار ہے کہ اگر وہ چاہیں تو اقبال کی وجدانیات کو رد کر دیں۔ اس کے بعد بھی اقبال میں حرکیت عمرانی مساوات ایسے معاشی انصاف کے تصورات جن کی بنیاد طبقاتی کشمکش کے صحیح تجزیے پر ہے، اور اس طرح کے ایسے بہت سے ترقی پسند اور زندگی پرور عناصر ملیں گے جو اس صدی کے شاید ہی کسی اور بڑے شاعر کے یہاں پائے جائیں؛؛

اسی لئے ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ اور اقبال کی مشابہت بڑی سطحی ظاہری اور کھوکھلی مشابہت ہے، دورا ہے پر پہنچ کے اقبال نے مستقبل کی طرف اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے ماضی کی طرف اقبال نے حرکت کی طرف اور ایلیٹ نے سکون کی طرف اقبال نے اشتراکیت کی طرف اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے ملوکیت کی طرف قدم بڑھایا ہے، ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی نظم خراب آباد" شانتی۔ شانتی، شانتی پر ختم ہوتی ہے؛ اور بعد کی تمام نظموں پر خراب آباد" کا طلسم چھایا ہوا ہے۔ اقبال کی آخری نظم حضرتِ انسان ہے، وہ شاعر جو خدا کو ڈھونڈھنے نکلا تھا۔ بالآخر انسان اور اس

کی حرکی صلاحیت کی دریافت پر اپنی شاعری کو ختم کرتا ہے ؛

یہی فرزندِ آدم ہے کہ جس کے اشکِ خونیں سے
کیا ہے حضرتِ یزداں نے دریاؤں کو طوفانی

جب انسان ہی خدا کی ساری تخلیق اور ساری آفرینش میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے، تو پھر انسان سے ماورا اور کیا شے ہو سکتی ہے؛ اقبال کا آخری مطبوعہ شعر یہ ہے؛

اگر مقصودِ کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے
مرے ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی انتہا کیا ہے!

باقی رہ گیا اُن کی شاعری کا "اسلامی" عنصر تو اسلام کی انھوں نے غیر مسلموں کے نقطۂ نظر سے بڑی صاف وضاحت کر دی ہے، کہ اسلام کا اقتصادی جوہر تقریباً وہی ہے جو بین الاقوامی اشتراکیت کا ہے، ڈاکٹر نکلسن کے نام انھوں نے اپنے خط میں صاف صاف اس کی صراحت کی ہے، میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں، بلکہ میری، قوتِ طلب وجستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے، کہ ایک جدید معاشری نظام تلاش کیا جائے۔ اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے، کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشری نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصد وحید ذات پات، رتبہ درجہ، رنگ ونسل کے تمام امتیازات

کو مٹا دیتا ہے"۔[1]

یہ کہ اقبال کے نزدیک "اسلام" کا تصوّر مذہبی گروہ بندی نہیں، بلکہ آخر کار تمام بنی نوع انسان کی آزادی اور برابری کی طرف رہنمائی کرتا ہے، اسی خط میں انھوں نے صاف صاف بیان کیا ہے: "دراصل خُدا کی ارضی، بادشاہت صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں، بلکہ تمام انسان اس میں داخل ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ نسل اور قومیت کے بتوں کی پرستش ترک کر دیں اور ایک دوسرے کی شخصیت تسلیم کر لیں"۔[2]



[1] "اقبال نامہ" مرتبہ شیخ عطاء اللہ صفحہ ۴۷۲ ؛ ۔

[2] "اقبال نامہ" مرتبہ شیخ عطاء اللہ صفحہ ۴۶۹ ؛ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

اِنقلابی شاعری کا دَور

۱۔ خضرِ راہ سے اقبال کی انقلابی شاعری کی ابتدا

"خضرِ راہ" سے پہلے طبقاتی کشمکش، معاشی آزادی اور دوسرے اشتراکی مسئلوں کا ذکر اقبال کے کلام میں شاذ و نادر ہی کہیں ہوا ہو۔ اگرچہ کہ اسلامیت باقی رہتی ہے، مگر اس کا رجحان، اس کا موضوع اور اس کے محرکات بڑی حد تک بدل جاتے ہیں۔ "خضرِ راہ" میں سب سے پہلے اسلام اور اشتراکیت کا امتزاج ملتا ہے۔ اشتراکیت کے تجزیے تک تو وہ غالباً مارکس ہی کے نقطۂ نظر سے پہنچے ہیں، لیکن خضر کی زبانی ان حقائق کا بیان کرنا اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ اسلام کا اجتہاد بھی ان معاشی تجزیوں کی پوری پوری تائید کرتا ہے۔ "خضرِ راہ" کے متعلق ایک خط میں، انہوں نے مولانا سید سلیمان ندوی کو یہ لکھا تھا: "جوشِ بیان کی حد تک جو کچھ آپ نے لکھا صحیح ہے، مگر یہ نقص اس نظم کے لئے ضروری ہے، (کم از کم میرے خیال میں)۔ جنابِ خضر کی پختہ کاری، اُن کا تجربہ اور واقعات و حوادثِ عالم پر اُن کی نظر، ان سب باتوں کے علاوہ اُن کا اندازِ طبیعت جو سورۂ کہف سے معلوم ہوتا ہے، اس بات کا مقتضی تھا کہ جوش اصلیت تخیل کو اُن کے کلام میں کم دخل ہو"[1]

[1] مکاتیب اقبال، ڈاکٹر اقبالنامہ، سید سلیمان ندوی کے نام خط مورخہ ۲۹ مئی سنہ ۱۹۲۲ء ص ۱۱۹

قصہ مختصر اقبال نے حضرتِ خضر کے کردار کو روایاتی طور پر نہیں منتخب کیا ہے، حالانکہ مشرقی روایات اور داستانوں (مثلاً "مثنوی عشاق") میں خواجہ خضر مشکلات اور اسرار کے حل کرنے کے لئے قصّہ کے ختم کے قریب نمودار ہوتے ہیں، اقبال نے حضرت خضر کے کردار کو یہاں براہِ راست سورۂ کہف سے لیا ہے، اور ابن عربی کی مشہور تفسیر یقیناً اُن کے پیش نظر ہوگی۔ اس لئے حضرت خضر کی زبانی صرف اُنہیں حقائق کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے جو اسلام کے قرآنی تصوّرات پر پورے اُترتے ہوں۔ سرمایہ و محنت کی بحث کو حضرتِ خضر کے بیانات میں بڑے وثوق سے اس لئے شامل کیا گیا ہے، کہ اقبال کے نزدیک جہاں تک موجودہ سرمایہ دار محرکات کی تنقید کا تعلق ہے، بنیادی طور پر اسلام کی تعلیم بھی تقریباً وہی ہے جو مارکسی نظریوں کی ہے:

مارکس کے "سرمائے" کی طرح سرمایہ داروں کی حیلہ گری کی طرف اشارہ ہے۔

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر

شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

مارکس ہی کے تجزیئے کی بنا پر کہ مزدور جو دولت اور منافع کا اصل پیدا کرنے والا ہے۔ اپنی محنت کے ثمر سے محروم رہتا ہے؛

اور سرمایہ دار بمشکل اُسے اِس قدر اُجرت دیتا ہے ۔ کہ وہ زندہ رہ سکے ۔؛

دستِ دولت آفرین کو مزدیوں ملتی رہی

اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کوزکوٰت

سرمایہ داری نے مزدور کو غافل رکھنے کے لئے طرح طرح کے افیون دی ہے ۔ نسل اور قومیّت کے تصوّرات مذہب اور تہذیب کے افیونی خصائص ، سب کا مقصد انسانیّت کی غلط تقسیمیں کرنا ہے ؛

ساحرِ الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش

اور تو اے بے خبر سمجھا اُسے شاخِ نبات

نسل قومیّت کلیسا سلطنت تہذیب رنگ

"خواجگی" نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات

کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لئے

سُکر کی لذّت میں تو لُٹوا گیا نقدِ حیات

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار

انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اِس کے بعد انقلابِ روس کی طرف اشارہ ہے ؛

اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اور! ؎

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام
دوری جنت کو روتی چشم آدم کب تلک

"طلوعِ اسلام" دراصل انشراکی اسلام کا طلوع ہے۔ اس کی قدریں حرکت انسانیت اور معاشی انصاف ہیں۔ اور ان کے پس منظر میں وجدانی "یقین" کی تلقین کی گئی ہے، یہ ذوق یقین عشق ہے۔ اور عقل کی اعلیٰ ترین نوع ہے، یہ یقین ایونی نہیں، بلکہ عملی ہے۔ اور آزادی کی تحریک اس کا منطقی نتیجہ ہے۔ کیونکہ اس یقین کی بنیاد زور فقر اور صداقت پر ہے! ؎

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوق یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

تمیز بندہ و آقا فساد آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہاد زندگی میں ہیں یہی مردوں کی شمشیریں

اس نظم میں بھی سرمایہ دار سامراج کے داؤں پیچ اور سرمایہ دار نظام کی تمام خونخوار نزاکتوں کا طبقاتی کشمکش کے نقطۂ نظر سے ذکر ہے

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے

وہ حکمت ناز تھا جس پر خداوندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

وسطِ ایشیا کے انقلاب کو اقبال اور بھی زیادہ ہمت افزا سمجھتے ہیں:

پھر اٹھی ایشیا کے دل سے چنگاری محبت کی
زمیں جولانگہِ اطلس قبایانِ تتاری ہے

اور:۔۔

حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے
جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے

۲۔ حرکت | اس انقلابی دور کی شاعری کی نہایت بڑی غیر معمولی قوت و شوکت ہے جس کی بنیاد حرکت

سے کے اصول پر ہے۔ یہ حرکیت اس سے پہلے بہت کم ایشیائی شاعروں
کے کلام میں ملے گی۔ ایک اپج، امنگ اور قوّت کی عظمت
اقبال کی شاعری کو مشرق کی سینکڑوں سال کی شاعری سے ممتاز کرتی
ہے۔ اور اُن کے کلام کو بڑے بڑے رزمیہ شاعروں کے کلام کی سی
جولانی اور طاقت ور خلوص عطا کرتی ہے۔ "خضرِ راہ" سے پہلے کی اسلامی شاعری
میں یہ حرکت اور شوکت کم ہے، اور جذبہ زیادہ ہے۔ "شکوہ" میں نیازمندانہ
گستاخی ہے، "جوابِ شکوہ" میں الہامی موعظت ہے۔ "شمع و شاعر" جو اردو
کی چند اعلیٰ ترین نظموں میں ہے، اور شاید فن کارانہ معروضیت میں اپنا جواب
نہیں ایک ایسا رومانی درد ایسی باطنی فلسفیانہ کسک رکھتی ہے۔ جو اعلیٰ ترین
شاعری کی پہچان ہے۔ لیکن دبدبہ اور قوّت اور شوکت اس میں بھی نہیں
مشرق کے ابتلا کا جواب کبھی کبھی اتنی سکونیت اور شکستگی سے دیا گیا
ہے جیسے:

قوی شدیم، چہ شد؟ ناتواں شدیم، چہ شد؟
چنیں شدیم چہ شد؟ یا چناں شدیم چہ شد؟
بہیچ گونہ دریں گلستاں قرارے نیست
تو گر بہار شدی، ما خزاں شدیم چہ شد؟

"خضرِ راہ" میں تو زیادہ تر انقلابی تجربہ ہے مگر اس کے بعد کی ساری شاعری

میں بڑی شوکت اور قوت ہے۔ اس شوکت اور قوت کا راز حرکت
کا اصول ہے، جو اقبال کی انقلابیات میں روحِ رواں کی طرح ہے۔ یہ حرکت
محض بیانی نہیں ہے، بلکہ یہ اقبال کے انقلابی نقطۂ نظر کا اہم ترین وصف
ہے۔ اسی حرکیت کے انطباق سے معاشی اور سیاسی تصورات میں
انقلاب اور اُن کے مذہبی اور وجدانی تصورات میں اجتہاد کا دروازہ کھلتا
ہے۔ ۲۲ اگست ۱۹۲۲ء میں مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں
لکھتے ہیں: "زمان و مکان، حرکت کی بحث اس وقت فلسفہ اور سائنس
کے مباحث میں سب سے زیادہ اہم ہے۔ میری ایک مدت سے
یہ خواہش ہے، کہ اسلامی حکماء صوفیہ کے نقطۂ نگاہ سے یورپ کو روشناس
کرایا جائے، مجھے یقین ہے کہ اس کا بہت اچھا اثر ہوگا۔"[1] غالباً یہ اشارہ
اس مضمون کی طرف ہے، جو ان کی "اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید" میں
شامل ہے۔[2] لیکن "اسرارِ خودی" ہی میں اقبال نے حرکت کے فلسفیانہ تصور
کو زور و شور سے اُبھارا ہے، اور اسی مثنوی میں اُن کی فلسفیانہ حرکیت،
افلاطونی کی سکونی جامدیت سے متصادم ہوتی ہے،

---

[1] مکاتیب اقبال: ......
[2] "اسلامی ہیئت اجتماعی میں حرکت کا اصول" ....

افلاطون کی سکونیت کا ردعمل

اقبال نے نی تشے کے حاکمانہ اور محکومانہ اخلاقیات

کے نظریئے دعمل کا اس زمانے میں اُن کی شاعری پر یقیناً اچھا خاصہ اثر تھا۔ کے مماثل فلسفے کی تقسیم فلسفۂ شیری اور فلسفۂ گوسفندی میں کی ہے فلسفۂ گوسفندی ایک حد تک نی تشے کی محکومانہ اخلاقیات کے مماثل ہے۔ افلاطون کی تنقید میں اقبال نے اس کو اخلاقیات نہیں، بلکہ علمی اور ریاستی فلسفے کے لئے بطور اصطلاح کے استعمال کیا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ افلاطون کے فلسفے پر اس کی ابتدائی سیاحتوں کا بڑا اثر پڑا۔ وادی نیل میں اُس نے ایک ایسا پرانا روایاتی اسلوب سکون تمدن دیکھا جس کے مقابلے میں یونان کی ذہنی اتھل پتھل بے نتیجہ معلوم ہوئی۔ اُس کی یوٹوپیا مصری طرز حکومت سے بہت متاثر ہے۔ جہاں، تمدن سیاسی اور اجتماعی زندگی کے ہر شعبہ میں بڑی سکونیت تھی، اسی طرح اُس کا فلسفہ، بجائے حرکت کے سکون کی طرف رہبری کرتا ہے، اسی لئے وہ ضبط تولید، سادہ زندگی، معاشی طبقات کی نشوونما اور ان کے پرسکون ارتقا کی تجویز پیش کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں، کہ وہ ہر ایک کے لئے تعلیم کے مساوی مواقع کی سفارش کرتا ہے لیکن بدقسمتی سے اس کی ریاست میں یہ ابتدائی مساوات بالآخر ایک طرح کا طبقاتی معاشرہ پیدا کرنے کی،

طرف پہلا قدم ہے، اخلاقیات کے لئے اس کے نزدیک مذہب کی پابندی لازم آجاتی ہے۔ پہلے ذہنی امتحان میں جو لوگ کامیاب ہوں، اُن کے سپرد قوم کا معاشی کام ہوگا۔ مثلاً کاروبار، ملشی گری، مزدوری، زراعت دس سال کے بعد ایک اور بڑا سخت امتحان لیا جائے گا۔ اس میں جو لوگ کامیاب ہوں گے۔ اُن سے سپاہیوں اور معمولی عہدہ داروں کا طبقہ بنے گا؛ جو لوگ ان سب امتحانوں میں پاس ہوں گے، اُنہیں فلسفے کی تعلیم دی جائے گی؛ اور عملی زندگی میں اُنہیں دوسرے نیچے کے طبقے کے لوگوں سے مقابلہ کرنا ہوگا۔ اور جو لوگ اس مقابلے میں بھی کامیاب ہوں گے وہ پچاس سال کی عمر میں افلاطون کی "اُٹوپیا" کا حکمران طبقہ بنائیں گے، افلاطون کی اشتمالیت پوری ریاست کے لئے نہیں بلکہ محض اس حکمران طبقے کے لئے ہے اس طبقے کے نیچے جاگیرداری اور سرمایہ دار نظاموں کے تمام محرکات اور عناصر بدستور کارفرما رہیں گے۔ صرف فلسفیوں کا یہ حکمران طبقہ ضرورت سے زیادہ جائداد یا کسی ذاتی مکان پر قبضہ نہیں رہ سکتا۔ اُن میں عورتیں بھی اور تمام املاک کی طرح مشترک ہوں گی؛ تاکہ وہ ہر قسم کی خودی کی طرح "خاندانی انا" سے بھی نجات پاسکیں عورتوں کو بھی اس حکمران طبقے میں مساوی حیثیت سے شریک ہونے کا اختیار ہوگا، جنگ سے افراد کے لئے ضبطِ تولید کے ساتھ ساتھ،

حتیٰ المقدور دوسرے ممالک سے تجارت بھی منقطع کر دی جائے گی کیونکہ بہت زیادہ آبادی اور بیرونی تجارت سے تمام جنگوں اور فسادوں کی بنا پڑتی ہے:...

افلاطون کی اس "اٹوپیا" کا اثر اب تک دنیا کی تاریخ پر اتنا گہرا ہے، کہ اگر اس کا تجزیہ کیا جائے تو حیرت ہوتی ہے، یورپ میں قرونِ وسطیٰ کی معاشی تنظیم بڑی حد تک اس کی "ریاست" کی طبقاتی تقسیم سے متاثر تھی۔ اور یہ تین طبقے مزدوروں، سپاہیوں اور پادریوں کے تھے، یہ طبقاتی تقسیم، قدیم ہندو طبقاتی تقسیم کے بھی قریب قریب مماثل ہے، اور افلاطون کے تین طبقے برہمنوں، چھتریوں اور ویش طبقے سے بڑی مماثلت رکھتے ہیں، اس کے برعکس اعلیٰ طبقے کی اشتمالیت جدید اشتمالیت سے بہت ملتی جلتی ہے اور بقول ول ڈیورنٹ "اشتمالی جماعت جس نے نومبر ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد روس پر حکومت شروع کی، کچھ عرصے تک عجیب طور پر "ریاست" کی یاد دلاتی تھی، ہیگل کی طرح افلاطون کا فلسفہ عجیب طور پر "انتہائی عینی اور انتہائی لساری دونوں طرزہائے خیال کا کچھ کچھ دور تک ساتھ دیتا ہے"؛

خالص فلسفیانہ تصورات کی حد تک افلاطون کا "عینی نظریہ" فلسفۂ عینیت کی انتہا کا نمونہ ہے۔ اور اقبال کی تنقید سب سے زیادہ اس نظریۂ عینیت پر ہے، کہ ہر شے اپنی ذات سے الگ، اپنا ایک "عین" رکھتی ہے،

"عین" میں تصوّر، قانون، اور عینِ محض تینوں کے خصائص پائے جاتے ہیں

نظریۂ عینیت پر سب سے پہلے ارسطو نے اعتراض کیا، حالانکہ خود ارسطو

نے اپنی منطق اور بالخصوص قیاسِ منطقی کے ذریعے فلسفے کی رو میں،

ایک اور طرح کی ذہنی سکونیت پیدا کر دی، اقبال کا افلاطون پر سب

سے بڑا اعتراض یہ ہے، کہ اس کی عقلیت بجائے تجرباتی معیار کے

عینی طلسمات میں گم ہو جاتی ہے،

رخشِ او در ظلمتِ معقول گم | در کہستانِ وجود افگندہ سُم
آنچناں افسونِ نامحسوس خورد | اعتبار از دست و چشم و گوش برد

"عین" کے تصوّر کے ساتھ ہی انسان کے حواسِ ظاہری کے نتائج باطل

ٹھہر جاتے ہیں، اور عملی زندگی پر تعطّل اور سکون طاری ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ

بغیر حرکت کے حیات ممکن نہیں۔ اس لئے یہ عینیت ترک انگیز ہے،

گفت سرِّ زندگی در مُردن است

شمع را صد جلوہ از افسردن است

یہ عینیّت ظاہری اور مادّی عالم کو محض عین کا عکس اور ایک طرح کا

باطل قرار دیتی ہے، جو چیز حواس کی گواہی کی بنا پر اور عملیاتی طور پر موجود

ہے، اس کو یہ فلسفیانہ طور پر غیر موجود اور محض سُراب قرار دیتی ہے

اور یہی وجہ ہے، کہ اسلامی تصوّف میں "فنا" کا تصوّر افلاطون کی تعلیم سے

بہت متاثر ہوا!

گوسفندے در لباسِ آدم است — حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است

عقلِ خود را بر سرِ گردوں رساند — عالمِ اسباب را افسانہ خواند

فکرِ افلاطون زیاں را سود گفت — حکمتِ او بود را نابود گفت

اس عینیت کی بنیاد بے عملی اور سکون پرستی پر ہے

بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود، — جانِ او وارفتۂ معدوم بود

زندگی اور حرکت کا دار و مدار دراصل اس کائنات اور اس دنیا کے محسوس حقائق کے احتساب پر ہے نہ کہ "عالمِ اعیان" کے تصوّر اور تعطّل پر

منکرِ ہنگامۂ موجود گشت — خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است — مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است

یورپ میں بعض بے تعصب مستشرقین کی تحقیقات سے پہلے عام طور پر یہ خیال رائج تھا کہ یونانی فلسفے کی سکونیّت خواہ وہ افلاطون کے اثر کا نتیجہ تھی، یا ارسطو کے قرونِ وسطیٰ میں یورپ کی حکمت پر طاری رہی، پھر نشاۃِ ثانیہ کی تحریک کے دوران میں جب ساتھ ہی ساتھ یورپ میں تجرباتی دور شروع ہوا، اور تجربے نے رفتہ رفتہ ارسطو کی قیاسی منطق کو فلسفے کی کرسی سے اتارنا شروع کیا جب گلیلو کوپرنی کس، ہاروے راجر بیکن وغیرہ کے عملی تجربوں اور فرانسس بیکن اور ڈیکارٹ کے انقلابی نظریوں

سے نے حکمت اور سائنس کی فضا بدل دی اب کہیں یورپ کے فلسفے میں بھی حرکیات کا اثر رونما اور بار آور ہوا ..... ۶ چند اور مستشرقین کے ساتھ، اقبال کا یہ خیال ہے، کہ حرکیت کا تصور اسلامی حکمت میں بہت کافی نشو و نما پا چکا تھا، اور خود قرآن کا درس حرکیت کی طرف رہنمائی کرتا ہے، اپنے لکچر "اسلامی ہیئت ترکیبی میں اصولِ حرکت" کی ابتدا اس فقرے سے کرتے ہیں، "اسلام ایک تہذیبی تحریک ہے، جو کائنات کے جامد و ساکن ہونے کے نظریئے کی تردید کرتا ہے، اور ایک حرکی تصور اختیار کرتا ہے"، اسلام کی ہیئت ترکیبی میں اس حرکی تصور کے لئے "اجتہاد" کی اصطلاح، استعمال کی جاتی ہے، جس کے لفظی معنی کوشش کرنے کے ہیں، شریعت میں اجتہاد کا تعلق زیادہ تر ... سے ہے، "اجتہاد" کی وجہ سے مذہبی تخیل، میں ایسی حرکت اور زندگی پیدا ہو جاتی ہے، کہ وہ نئے نئے انقلابی، رجحانات کا ساتھ دے سکتا ہے، اور ہر انسان دوست تحریک کو تقویت پہنچا سکتا ہے۔ اقبال نے سیوطی اور ابن تیمیہ مجدد الف ثانی کو مجتہدین اور ان کے بعد کی سنوسی، بابی اور وہابی تحریکوں کو اجتہادی تحریکیں قرار دیا ہے ترکی میں خلافت کا خاتمہ بھی اقبال کے نزدیک انقلابی اجتہاد ہے "روح اور جسم" کے متعلق اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے "حقیقت یہ ہے کہ مادّہ

۱؎ اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۳۴ء صفحہ ۱۴۶ ۔ ۔ ۔

روح ہی ہے۔ جو زمان مکان کے حدود تعریف ہیں ہے، یہ وحدت جسے انسان کہتے ہیں، جب وہ خارجی دنیا میں کام کرتا نظر آتا ہے، جسم ہے جب اُسے آپ اس عمل کے اصلی مقصد اور نصب العین کے لئے سرگرم دیکھیں تو وہی روح ہے"[1]۔ "روح کو اپنے مواقع اسی طبیعی مادی، دنیاوی عالم میں حاصل ہوتے ہیں، پس جو کچھ دنیاوی (مادی) ہے۔ اُس کی ذاتی بنیاد مقدس ہے"[2]۔ "کوئی شئے نہیں جسے غیر مقدس (دنیاوی) کہہ سکیں مادّے کی یہ ساری وسعت روح کے لئے خود آگاہی کا میدان فراہم کرتی ہے"[3]۔

اقبال نے اسلامی تفکر کا رجحان افلاطونی عینیت سے پھیرنے کے لئے یہ تفسیر کی ہے، کہ علم اور اسما جس کا ذکر قرآن مجید میں ہے، حقیقت، علم اشیا ہے، "علم اشیا علم الاسماستنے"۔ اپنے ایک اور خطبے "علم اور مذہبی واردات"[4] میں افلاطون کے برعکس حسّی ادراک کو علم کا ذریعہ قرار دیا ہے

لہ اسلامی مذہبی تفکّر کی تشکیل جدید۔ صفحہ ۲۵۴ ؛ ؛

ٹہ اسلامی مذہبی تفکّر کی تشکیل جدید۔ صفحہ ۲۵۴ ؛ ؛

سٹہ اسلامی مذہبی تفکّر کی تشکیل جدید۔ ص ۲۵۴ ؛ ؛

ٹلہ اسلامی مذہبی تفکّر کی تشکیل جدید کے اس خطبے کا ترجمہ حسن الدین صاحب نے کیا ہے اور فکر اقبال میں شامل ہے!

اور اِس بنا پر سورۂ بقر کی آیات ۲۸ تا ۳۱ کی انھوں نے یہ تفسیر کی ہے، کہ "انسان میں اشیاء کا نام رکھنے یعنے اشیاء کے تصوّرات وضع کرنے کی قوّت ودیعت ہے، اشیاء کے تصوّرات وضع کرنا گویا اشیا کو مسخر کرنا ہے"۔ پھر سورۂ بقر کی آیت ۱۵۹ کی تفسیر وہ یوں کرتے ہیں، "ذہن نشین رکھنے کے قابل قرآن کا وہ عام تجربی نقطۂ نظر ہے جس نے پیروان اسلام کے دلوں میں عالم محسوس کا احترام پیدا کر دیا۔ ...... ایک ایسے زمانہ میں جب کہ انسان تلاشِ حق میں محسوس و مرئی کو کوئی وقعت نہ دیتا تھا۔ تجربی روح کو بیدار کرنا ایک عظیم الشان کارنامہ تھا، قرآن کی روح سے کائنات ایک سنجیدہ غائت رکھتی ہے، کائنات کی طرف سے جو مزاحمت پیش آتی ہے، اس پر غالب آنے کی عقلی کوشش ہماری زندگی کو سنوارنے اور وسعت دینے کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کرتی ہے، حقیقت اپنے مظاہر میں جلوہ گر ہے، اور انسان جیسی ہستی جس کو مزاحمت پیدا کرنے والے ماحول میں اپنی زندگی برقرار رکھنی پڑتی ہے۔ مرئی و محسوس کو نظر انداز نہیں کر سکتی، قرآن ہماری نظر کو تغیر کے اس عظیم الشان واقعہ پر مرتکز کرتا ہے، اور اس تغیر کا تعقل کرنے اور اس پر قابو پانے کے بعد ہی ایک دیرپا تمدن تشکیل دیا جا سکتا ہے"؛ ؛ ؛

مذہبی دلائل و براہین سے قطع نظر یہاں جو فلسفیانہ نتیجہ اقبال نے اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات کا احتساب یعنی تعقل سے نہیں ہو سکتا جیسا کہ افلاطون نے کرنا چاہا، بلکہ حسی ادراک سے ہو سکتا ہے جس کی کوشش اسلام، جدید یورپی فلسفے اور اشتراکی طرزِ خیال نے کی ہے یہ عینیت سے بہت بڑا اختلاف ہے، یعنی تعقل اقبال کے نزدیک کائنات میں تغیر کے عظیم الشان واقعہ، یعنی کائنات کے اصول حرکت کو دریافت نہیں کر سکتا۔ افلاطون اور ارسطو نہ زمین کی گردش کے قانون سے واقف تھے، اور نہ جسم میں خون کی گردش کے قانون سے اُن کے تعقل نے بالکل منطقی طور پر سکونیت کی طرف رہبری کی۔ بقولِ ول ڈیورنٹ سب سے زیادہ جس چیز کی افلاطون میں کمی ہے۔ وہ شاید تغیر اور تبدیلی کا ہر قلیطی احساس ہے۔ اُسے اس کی بڑی فکر ہے، کہ اِس دنیا کی حرکت کرتی ہوئی تصویر ایک ساکن اور جامد نقش بن جائے۔ ہر بزدل فلسفی کی طرح اُسے نظم و انتظام سے کامل محبت ہے؛

ڈاکٹر نکلسن کی فرمائش پر اقبال نے اسرارِ خودی کی تشریح کے لئے اپنے خیالات کا جو خلاصہ انہیں روانہ کیا تھا، اور اس مثنوی کے انگریزی ترجمے کے دیباچے میں شامل ہے، اس میں اقبال نے افلاطون کو

دوسرے یعنی فلاسفہ پر اپنے اعتراضات کا اصل موضوع یہی بتایا ہے۔

"افلاطون پر میرے جو اعتراضات ہیں، وہ دراصل ان تمام فلسفیانہ نظامات پر وارد ہوتے ہیں، جو زندگی کو چھوڑ کر موت کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں، جس میں زندگی کی سب سے بڑی رکاوٹ، یعنی مادہ کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور بجائے اس کو مادے کو مسخر کرنے کے اس سے بھاگنے کی تعلیم دی جاتی ہے"

حرکت کا نظریہ

ڈاکٹر نکلسن کے نام اسی خلاصے میں اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی کی حرکیت کو بھی مختصر طور پر سمجھایا ہے، خودی کی حرکیت کا کائنات کی حرکیت سے براہ راست تعلق ہے۔ ہم رفتہ رفتہ فساد سے کون کی طرف جا رہے ہیں، اور اس

لے اِس ترجمے کا متن ارشاد الحق صاحب کا ہے، اور "حکمت اقبال" میں شائع ہو چکا ہے، اس دیباچے کا ترجمہ انہوں نے اچھا خاصہ کیا ہے، مگر سب سے بڑی غلطی کی ہے، کہ مضمون کی تقسیم اقبال کی تقسیم کے مطابق نہیں بلکہ خود اپنی سرخیوں سے کی ہے جن آیات یا حدیثوں کی طرف اقبال نے، اشارہ کیا ہے، انہیں بجائے حاشیے میں نقل کے متن میں نقل کیا ہے اور ڈاکٹر نکلسن کے بہت مفید اور کارآمد حاشیے کے بجائے خود حاشیہ آرائی کی ہے

سے کے اصول میں ہم خود ہی معین ہیں، اس انجمن کے ارکان معین نہیں ہمیشہ نئے نئے رکن وجود میں آتے اور اس عظیم الشان کام میں تعاون، کرتے ہیں۔ اس طرح کائنات کا فعل ابھی تکمیل تک نہیں پہنچا ہے، ابھی اس کی تکوین جاری ہے۔ لہذا کائنات کے متعلق کوئی کلی تصدیق نہیں قائم کی جاسکتی۔ کیونکہ یہ کائنات ابھی "کل" کی حیثیت نہیں رکھتی عمل تخلیق جاری ہے، اور انسان بھی اس میں بقدر اس کے حصہ لیتا ہے، کہ وہ کم سے کم فساد کے ایک حصہ میں کون قائم کرنے میں امداد کرتا ہے"۔

اپنے خطبے اسلام کی ہیئت ترکیبی میں حرکت اصول" میں اقبال نے جن مباحث کو فلسفۂ سیاست کی روشنی میں تفصیل سے چھیڑا ہے ان کی طرف بھی اس خلاصے میں اشارہ ہے[1]۔ حیات ایک آگے بڑھنے والی جذبہ حرکت

---

[1] ترجمے کا متن ارشاد الحق صاحب کا ہے اور حکمت اقبال میں شائع ہو چکا ہے اس دیباچے کا ترجمہ انھوں نے اچھا خاصہ کیا ہے، مگر سب سے بڑی غلطی کی ہے کہ مضمون کی تقسیم اقبال کی تقسیم کے مطابق نہیں بلکہ خود اپنی سرخیوں سے کی ہے جن آیات یا حلیہ ثو کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے انہیں بجائے حاشیئے میں نقل کرنے کے متن میں نقل کیا ہے اور ڈاکٹر نکلسن کے مفید اور کارآمد حاشیئے کے بجائے خود حاشیہ آرائی کی ہے!

ہے، اِس کو جو رکاوٹیں پیش آتی ہیں، اِن کو جذب کر لیتی ہے، اور اِس طرح اپنا راستہ ہمیشہ صاف رکھتی ہے،" اِس کی ماہیت یہ ہے، کہ وہ، مسلسل خیالات اور خواہشات کی تخلیق کرتی رہتی ہے، اپنی توسیع اور بقائے کے لئے اِس نے کچھ آلات مثل حواس و ذہن وغیرہ کے ایجاد یا ذریعۂ ارتقا پیدا کر لئے ہیں، جو اس کو رکاوٹوں کے جذب کرنے میں مدد دیتے ہیں"۔

اسلامی اصولِ حرکت کا اجتہاد اقبال نے زیادہ تر برگساں کے زیرِ اثر کیا ہے، برگساں کی اہمیت اِس وجہ سے ہے کہ نفسیات اور طبیعیات کی لڑائی، میں جو جدید ترین فلسفے کے دو اہم رجحانات کو ظاہر کرتی ہے، اِس نے اپنے اِرتقائے تخلیقی کے تصوّر میں طبیعیات کی سائنسی قوتوں کو نظر انداز نہیں کیا ہے، اب مادہ خود زندگی اختیار کر چکا ہے، اور انگریزی مکتبِ فلسفہ کا یہ رجحان کہ نفسیات کو محدود کر کے طبیعیات میں حل کر دیا جائے، مٹتا جا رہا ہے، طبیعیات نے زندگی اور مادے نے روح کو اختیار کر لیا ہے اِس جدید فلسفہ میں برگساں کے انقلاب آفرین تصوّرات کا اقبال پر سب سے زیادہ اثر ہے، اقبال نے اپنے ایک خطبے میں بہت تفصیل سے اسلامی حکما کے نظریہ ہائے زماں پر بحث کی اور اِن کا مقابلہ برگساں سے کیا ہے، اور برگساں کے "دورانِ محض" کو اسلامی نظریۂ زماں سے

بہت قریب محسوس کیا ہے[1]۔ قریب قریب اتنا ہی اثر اقبال پر برگساں کے ارتقائے تخلیقی کے تصوّر کا ہے، زندگی کوشش کرتی جاتی ہے، اپنے آپ کو ہر سمت میں پھیلاتی جاتی ہے، آگے بڑھتی جاتی ہے، زندگی سکون اور عادت کی ضد ہے، زندگی اپنی ضد کے لئے ایک مخصوص، سمت میں حرکت کرتی ہے، اس کا مقابلہ مادے کے جمود اور سکون، اور موت سے ہے، اور چونکہ مادہ ہی اس کا آلۂ کار بھی ہے، اس لئے اُسے ہر قدم پر مادے کے سکون اور جمود کو شکست دیتے ہوئے آگے بڑھنا پڑتا ہے، تولید اور افزائش نسل کے ذریعے وہ موت کا مقابلہ کرتی ہوئی آگے بڑھتی ہے، زندگی کی حرکت ہمیشہ حفاظت اور اپنے تحفّظ کے مقام سے آزادی اور خطرے کے مقام کی طرف ہے، حیوانی دور میں وہی جاندار ارتقا میں کامیاب رہے، جنہوں نے بجائے اپنے جسم ہی میں حفاظتی قوی کو قبول کرنے کے ان قوی سے آزادی حاصل کر کے زیادہ آزادی اور زیادہ خطرہ مول لیا، یہی حال انسانی معاشروں

---

[1] اقبال کے تصوّر زمان و مکان پر ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کا ایک، عالمانہ مقالہ زمان و مکان کے نظریئے کا پورا اسلامی اور مغربی تاریخی اور فلسفیانہ پس منظر پیش کرتا ہے۔

کا ہے، زرہ پوشی کی خود فراموشی کا دور گزر گیا، انسان اب اپنے ہتھیاروں کو اپنے جسم سے الگ رکھتا ہے، اور صرف ضرورت کے وقت انہیں استعمال کرتا ہے،

اس طرح کائنات اور زندگی ساکن نہیں، بلکہ متحرک ہے انسان جو زندگی کے تمام مظاہر میں سب سے زیادہ ارتقا یافتہ اور مکمل ہے، زندگی کی حرکت اسی، صورت میں باقی رکھ سکتا ہے، کہ وہ زندگی اور فطرت کی قوتوں کی تسخیر کرے، ورنہ یہ قوتیں اسے ختم کر دیں گی، اصلی تنازع للبقا انسانوں میں آپس میں نہیں، بلکہ انسان اور فطرت میں، ہے، انسان کی ساری شاہینی ساری قوت سارا جبروت سارا جہاد دراصل فطرت سے ہے، اور انسان کا اہم ترین کام اہم ترین مقصد تسخیر فطرت ہے، اگر انسان نے فطرت پر غلبہ نہیں پایا تو فطرت اس پر فتح پا جائے گی، اور زندگی کی جنگ میں اسے شکست دے دے گی اگر انسان کائنات کو تسخیر نہ کرے گا، تو کائنات اسے تسخیر کرے گی،،

ماسوا از بہر تسخیر است و بس	سینۂ او عرصۂ تیر است و بس
ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد	عالمے از ذرۂ تعمیر کرد،
اے کہ از تاثیر افیون خفتۂ	عالم اسباب را دوں گفتۂ
خیز و وا کن دیدۂ مخمور را،	دُوں مخواں ایں عالم مجبور را

گیر او را تا نہ گیرد او مرا،
ہمچو مے اندر سبو گیرد ترا،

اِس حرکیت کے قانون کو اسلامی حکمت کی زبان میں یوں ادا کیا ہے،،۔۔

"تارِ تسخیر قوائے ایں نظام | ذو فنونی ہائے تو گردد تمام
نائبِ حق در جہاں آدم شود | بر عناصر حکم او محکم شود

زندگی کی تسخیر کے لئے انسان کی حرکیت جب اپنے آپ کو منظم کرتی ہے، تو عمل کہلاتی ہے، عمل کا تقاضا یہ ہے، کہ اگر کائنات کی حرکت یا فطرت کا کوئی قانون انسان کے اصلی مقصد سے متصادم ہو تو فطرت کے سامنے سر نہیں خم کرنا چاہیئے، کیونکہ یہ زندگی کے معرکے میں انسان کی، شکست ہوگی، بلکہ عمل کی حرکت سے فطرت کے قانون کو تسخیر کر لینا چاہیئے انسان کی ساری سائنسی تمدنی ترقی اِسی اصول کی وجہ سے ممکن ہو سکی،،

در عمل پوشیدہ مضمونِ حیات | لذتِ تخلیق قانونِ حیات
خیز و خلاقِ جہانِ تازہ شو | شعلہ در بر کن خلیل آوازہ شو
با جہانِ نامساعد ساختن ،، | ہست در میدان سپر انداختن
مردِ خود دارے کہ باشد پختہ کار | با مزاج او بہ سازد روزگار
گر نہ سازد با مزاجِ او جہاں | می شود جنگ آزما با آسماں

برکند بنیاد موجودات را　　　　می دہد ترکیب نو ذرّات را

زندگی کی حرکت ایک بہت بڑا قانون آویزش اور ذوقِ ابتلا ہے اِس میں انسان کو زندگی در کائنات کی اور بہت سی رد کنے والی نقصان پہنچانے والی طاقتوں سے مقابلہ کرنا ہوگا؛

زندگانی قوتِ پیدا ستے　　　　اصل او از ذوقِ استیلا ستے

جبر و قدر

زندگی سے مقابلہ کی حد تک اِنسان اپنے اُوپر مجبوری کی تہمت نہیں لگا سکتا، مذہبی حد تک، اقبال "حقیقت در میان جبر و قدر است" کے قائل تھے، لیکن تقدیر جو قوت بھی ہے، اور زندگانی کی ہر قوّت کی طرح قابلِ تغییر، اس کی حد تک وہ یہ بھی کہتے ہیں، کہ "تقدیراتِ حق لا انتہا ست" اس طرح آزادی ارادہ کے لئے جگہ نکلتی ہے، اور انسان اپنے فعل کی پوری پوری ذمہ داری عائد ہوتی ہے، یہی نہیں بلکہ انسان کو زندگی کا سب سے زیادہ ارتقا یافتہ نمونہ ہونے کی وجہ سے عمل اور انقلاب کی انتہائی صلاحیت کی وجہ سے یہ بھی لازم آتا ہے، کہ اس میں سارے عالم اور ساری کائنات کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنے کی اِس عالم کو بدل کے بالکل دوسری طرح کا عالم بنا دینے کی طاقت موجود ہے، آفرینش کے جبر کے اندر اُسے اتنا اختیار حاصل ہے، جتنا زندگی کی اور کسی طاقت کو حاصل نہیں اِس لئے وہ عالم

اور کائنات کو بھی اپنی مرضی کے مطابق بدل سکتا ہے، "جاوید نامہ" میں، ندائے جمال آوازِ خدا بندی کی تعلیم یہی ہے کہ انسان میں انقلاب انگریزی کی اتنی صلاحیت موجود ہے کہ وہ نئے عالم کی تخلیق کر سکتا ہے

این ہمہ ہنگامہ ہائے ہست و بود ۔۔۔ بے جمالِ ما نباید در وجود،
زندگی ہم فانی و ہم باقی است ۔۔۔ این ہمہ خلّاقی و مشتاقی است
زندہ؟ مشتاق شو خلّاق شو ۔۔۔ ہم چو ما گیرندہ؟ آفاق شو
در شکن آں را کہ ناید سازگار ۔۔۔ از ضمیرِ خود دگر عالم بیار
بندۂ آزاد را آید گراں ، ۔۔۔ زیستن اندر جہانِ دیگراں

مردِ حق! برندہ چوں شمشیر باش
خود جہانِ خویش را تقدیر باش

محض اس وجہ سے کہ انسان میں نئے عالم کی تخلیق کی صلاحیت ہے، وہ فطرت کی قوت کو اس عالم کی مزاحمت کو درہم برہم کر سکتا ہے،

گفتند جہانِ ما آیا بتو می سازد ۔۔۔ گفتم کہ نمی سازد! گفتند کہ برہم زن

اس شعر میں جتنی حرکیت جتنی انقلاب آفرینی ہے، اس کی مثال شاید پوری ایشیائی شاعری میں مشکل سے ملے گی، صرف دنیا کو برہم کر دینا انقلاب نہیں، انقلاب میں جلال کے بعد جمال اور شکست کے بعد تعمیر کا مرحلہ آتا ہے۔

این مہ و مہر کہن راہ بجائے نبرند
انجم تازہ بہ تعمیر جہاں می بایست
گفت یزداں کہ چنیں است و دگر ہیچ مگو
گفت آدم کہ چنیں است و چناں می بایست

اس حرکیت کا تقاضا زمانے کی مزاحمانہ قوتوں کا مقابلہ ہے:

حدیث بے خبراں ہے تو با زمانہ بساز
زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز

انسان میں فطرت کی تاجداری کی اتنی صلاحیت ہے کہ روح ارضی خود اسے اپنی تخلیق کا مقصد سمجھ کے اس کا استقبال کرتی ہے۔

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے — دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحر تخیل کے کنارے — پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیر خودی کر اثر آہ رسا دیکھ

انسان کی ترکیب کو فطرت کی ترکیب سے جو چیز ممتاز کرتی ہے، وہ خیر کی قدر ہے، اس کی خونریزی بے جہت نہیں ہوتی محض فطرت کی قوت کی تسخیر کے لئے ہوتی ہے۔ لیکن دراصل انسان کم آزار ہے وہ خیر کی قدرت سے دنیا کی تقدیر کی تخلیق کرتا ہے !!!

حرکت اور عمل کے معنی فرد کے لئے یہ ہیں کہ اگر اس میں کسی خاص،

قسم کی صلاحیت ہے۔ تو اُسی میں انتہائی کمال حاصل کرنے کی کوشش کرے اور اگر نامساعد حالات اُسے شکست دے دیں، تو دوبارہ وہ اپنے نمو اور نمود کی کوشش سے غافل نہ ہو،

آفریدند اگر شبنم بے مایہ ترا
خیز و بر داغ دلِ لالہ چکیدن آموز
اگرت خارِ گُل تازہ رسے ساختہ اند
پاسِ ناموسِ چمن دار و خلیدن آموز
باغباں گر زخیابانِ تو بر کند ترا
صفتِ سبزہ دگر بارہ دمیدن آموز

حرکت اور عمل کے لئے ارادے کی ضرورت ہے۔ اور

زماں

ارادہ بغیر آزادیِ ارادہ کے موثر نہیں ہو سکتا، آزادیِ ارادہ کا مسئلہ دراصل وقت کا مسئلہ ہے، اور اقبال کے اور ہر موضوع کی طرح حرکت کے مسئلہ کا بھی دارومدار بڑی حد تک زمانے کے تصور پر ہے۔ اس موقع پر موجودہ مقالے کی نوعیت کے لحاظ سے ضروری ہے کہ اقبال کے نظریۂ زماں میں حرکت کے اصول کو دوسرے مابعد الطبیعی اور الٰہیاتی نتائج اور مباحث سے الگ کر کے دیکھا جائے اقبال نے پروفیسر وائٹ ہیڈ کے اس بیان کی روشنی میں کہ کائنات کوئی

سکون پذیر شے نہیں بلکہ اس کی ترکیب واقعات سے ہے جن
کی صفت ایک مسلسل تخلیقی روانی ہے زمانے میں فطرت کے دوران
کی صفت حقیقت کی اصلی ماہیت معلوم کرنے کا بہترین ذریعہ قرار دیا ہے
کیونکہ جدید مفکرین میں برگساں ہی نے دوران وقت کا بڑی تفصیل
سے مطالعہ کیا ہے، اس لئے اقبال نے اس کے خیالات کو دہرایا
ہے، اُن کا تجزیہ کیا ہے اور ان پر تنقید کی ہے جہاں سے سامنے
یہ وجودیاتی مسئلہ ہے کہ ہم زندگی کی اصلی ماہیت کی کیا تعریف
کریں۔ اس میں شک کی گنجائش نہیں کہ کائنات زماں میں واقع ہے
لیکن چونکہ کائنات ہم سے خارجی طور پر موجود ہے، اس لئے اس کا
امکان ہے کہ ہم کو اس کے وجود ہی پر شک اور شبہ ہو۔

یہ شک اور شبہ جو سوال پیدا کرتا ہے وہ ڈی کارٹ کا ہے جس کی
کی جدید فلسفہ میں بڑی اہمیت ہے۔ اس شک و شبہ سے شروع کرکے
ڈی کارٹ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ میں تفکر کر رہا ہوں اس لئے میں
موجود ہوں۔ اس جملے کو اقبال کے الفاظ میں یوں کہئے: کائنات کی جو اشیا
میری نظر کے مقابل ہیں ان کے متعلق میرا علم حسی اور خارجی ہے لیکن

---

١ مذہبی واردات کے انکشافات (اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید)

اپنے انا کے متعلق میرا علم داخلی مضبوط اور عمیق ہے، یہاں سے اقبال برگسان کے ساتھ ہو جاتے ہیں، کیونکہ اپنے انا کے علم سے یہ تعبیر نکلتی ہے۔ کہ شعوری تجربہ وجود کی ایک ایسی بااستحقاق صورت ہے کہ اس میں حقیقت سے ہمارا رابطہ کامل ہو جاتا ہے، شعوری تجربہ ہی سے ہم وجود کے انتہائی منشا پر روشنی ڈال سکتے ہیں، جب میں اپنے ہی شعوری تجربہ پر اپنی نظر جماتا ہوں، تو کیا دیکھتا ہوں برگسان کے الفاظ میں "میں ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتا ہوں مجھے کبھی گرمی معلوم ہوتی ہے۔ کبھی سردی، میں خوش ہوتا ہوں۔ یا رنجیدہ ہوتا ہوں کام کرتا ہوں یا کچھ نہیں کرتا، میں اپنے گرد و پیش کی چیزوں کو دیکھتا ہوں، یا کسی اور چیز کا خیال کرتا ہوں۔ احساسات، تاثرات ارادے خیالات . . . یہ وہ تبدیلیاں ہیں جن میں میرا وجود منقسم ہے، اور جو اسے بار بار اپنے رنگ میں رنگتے رہتے ہیں پس میں مسلسل بدلتا رہتا ہوں۔"

چنانچہ اپنے انا کا احساس جو ڈی کارٹ کے یہاں "میں سوچتا ہوں اس لئے میں موجود ہوں" سے شروع ہوا تھا۔ برگسان کے یہاں "میں مسلسل بدلتا رہتا ہوں" تک پہنچتا ہے، فلسفیانہ اہمیت وجود کے مسئلے سے آگے بڑھ کر تبدیلی اور حرکت کے مسئلے پر منتقل ہو گئی ہے، داخلی

زندگی میں کوئی چیز ساکن نہیں، ایک مسلسل حرکت ہی حرکت ہے تخلیقی کیفیتوں
کی ایک بے روک روانی ایک دائمی رو جس میں نہ کہیں سکتہ ہے اور نہ ان
کے لیے ٹھہرنے کا کوئی مقام ہے، اس مسلسل تبدیلی مستقل تغیر کا تصور
وقت کے بغیر ممکن نہیں، جس طرح ہمارے داخلی تجربے کے لیے زمان
کی ضرورت ہے، اُسی تمثیل کی بنا پر شعوری وجود کا مفہوم ہے: وقت میں
زندگی، زمان کی زندگی:

انا کے دو پہلو ہیں، جن میں سے ایک کو قدر آفریں APPRECIATIVE
اور دوسرے کو موثر EFFICIENT کہا جا سکتا ہے۔ انا اپنے موثر پہلو کے
ذریعے دنیائے مکاں سے ربط پیدا کر سکتا ہے، یہ موثر انا وہ عملی انا ہے، جو
روزمرہ کی زندگی میں اشیائے خارجی نظام میں عمل کرتا ہے، وہ وقت
جس میں یہ موثر انا موجود ہے وہ زمان ہے جس پر طول، اور امتداد
کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس زمان اور مکان میں فرق کرنا مشکل ہے ہم اس
کا تصور محض ایک ایسے خطِ مستقیم کی صورت میں کر سکتے ہیں جو مکانی نقاط
پر مشتمل ہو، اور یہ مکانی نقاط اس طرح ایک دوسرے سے خارجی طور پر موجود
ہوں، جیسے ایک سفر میں مقامات لیکن برگساں زمان کے اس تصور کو
حقیقی زمان نہیں سمجھتا زمان مکانی میں وجود جعلی وجود ہے، شعوری تجربے
کے زیادہ گہرے تجزیئے سے ہم پر انا کے قدر آفریں پہلو کی ماہیت واضح

ہوتی ہے، صرف عمیق غور و خوض کے لمحات میں جب کہ موثر انا معطل سا
ہوتا ہے، تب ہم اپنے گہرے انا میں تجربے کے اندرونی مرکز تک پہنچتے
ہیں۔ اس گہرے انا میں شعوری کیفیتیں ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں۔
قدر آفریں انا کی وحدت اس تخم کی وحدت کے مماثل ہے
جس میں اس کے فرداً فرداً اجداد کے تجربے کثرت کی طور پر نہیں، بلکہ ایسی
وحدت کے طور پر موجود ہوتے ہیں جن میں ہر تجربہ کل پر طاری و ساری ہوتا
ہے۔ جہاں انا کی کلیت میں کیفیتوں کی کوئی ایسی وضاحت نہیں جو شمار
کی جا سکے، قدر آفریں انا میں عناصر کی کثرت موثر انا کے برعکس بالکلیہ
کیفی ہے، اس میں تبدیلی اور حرکت ہے۔ لیکن یہ تبدیلی اور حرکت ناقابل
تقسیم ہے، اس میں تبدیلی اور حرکت کے اجزا ایک دوسرے میں
مدغم ہو جاتے ہیں، اور وہ متوالیت کے اعتبار سے ناقابل شمار ہیں۔
قدر آفریں انا کا زمان ایک آن واحد ایک واحد "اب" ہے جسے موثر
انا دنیائے مکانی سے واسطہ رکھنے کی وجہ سے آنات کے ایک سلسلے میں
پیش کرتا ہے۔

قدر آفریں انا کا زمان دوران خالص ہے، اور موثر انا کا زمانہ زمان مسلسل، اور جیسے کہ ہم نے ابھی سے جتلا دیا ہے، ہمارے شعوری تجربے اور گہرے تجزیے سے ہم پر اس دوران خالص کا انکشاف

ہوتا ہے۔ وہ منبا ئن عکس پذیر آنات کی ایک لڑی نہیں۔ اس عضوی کُل میں ماضی حال کے ساتھ حرکت کرتا ہے اور مستقبل اس عضوی کل کی ماہیت میں بطور ایک کھُلے ہوئے امکان کے موجود ہے۔ دوران خالص کے اِس بحیثیت عضوی کُل کے تصور کو قرآنی اصطلاح میں تقدیر کہتے ہیں۔

اقبال نے یہاں یہ اجتہاد کیا ہے کہ اس اصلی زمان اِس زمانِ خالص میں وجود کے معنی زمان مسلسل کی پابندی نہیں بلکہ لمحہ لمحہ زمان مسلسل کو تخلیق کرنا ہے اور عمل تخلیق میں نفسی طور پر آزاد رہنا ہے۔

اِس طرح کائنات کی حرکیات میں زمانِ خالص میں وجود کا تصور زمان مسلسل کو تخلیق کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ دورانِ خالص اور زمان مسلسل کے اسی تعلق کو اقبال نے زمانے کی زبانی یوں بیان کیا ہے

تقدیر فسون من تدبیر فسون تو　　تو عاشق لیلائی من دشت جنون تو

چوں روح روان پاکم از چند و چگون تو　　تو راز درون من من راز درون تو

از جان تو پیدایم　　در جان تو پنہانم

دوران خالص کے جام میں زمان مسلسل کا قلزم پوشیدہ ہے۔ زمان خالص میں وجود زمان مسلسل کی تخلیق ہے۔

سلسلۂ روز و شب تار حریر دو رنگ

جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

سلسلۂ روز و شب ساز ازل کی فغاں

جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات

یہ زمان مسلسل جو تخلیق کیا جاتا ہے، انسان کی حرکت اور عمل کا سب سے بڑا امتحان بھی ہے،

تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ

سلسلۂ روز و شب صیرفیٔ کائنات

تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار

موت ہے تیری برات موت ہے میری برات

غائیت اقبال کو یہاں تک برگساں کے تصورات سے پورا اتفاق ہے، اُن کے نزدیک برگساں کے دوران خالص کا تصور قرآنی تقدیر سے بہت ملتا جلتا ہے، لیکن جب برگساں حقیقت کو ایک آزاد ناقابل تعین تخلیقی اور ذی حیات تحرک تصور کرتا ہے، جس کو فکر مکانیت میں تبدیل کر دیتی ہے، اور کثرت اشیا کی شکل میں دیکھتی ہے، تو اقبال کا برگساں پر یہ اعتراض ہے کہ یہاں برگساں کی حیاتیت مشیت اور فکر کی ایک ناقابل عبور ثنویت پر جا کے ختم ہوتی ہے، اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ برگساں کے یہاں فکر کا تصور ناقص ہے اقبال کے نزدیک فکر کی ایک عمیق تر حرکت بھی ہے، اور یہ حرکت،

زندگی ہی کی طرح عضوی کُل کی حیثیت رکھتی ہے، اقبال کے خیال میں، برگساں نے محرک حیات کی غائی حیثیت پر بھی زور نہیں دیا ہے زندگی توجہ کے اعمال کے ایک سلسلے کا نام ہے۔ اور جب تک کوئی محسوس یا نامحسوس مقصد پیش نظر نہ ہو توجہ کے عمل کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی"

مقصد کا تصوّر صرف مستقبل ہی کی جانب سمجھ میں آسکتا ہے مقصد کے عُنصر سے شعور میں آگے کی طرف نظر پڑتی ہے ہمارے شعوری تجربے کی تمثیل کی بموجب حقیقت کوئی ایسی اندھی جوشِ حیات نہیں۔ جسے خیال و تصوّر کی روشنی میسر نہ ہو جیسا کہ برگساں کا خیال ہے، اقبال کے نزدیک حقیقت کلیتاً غائی ہے"

اِس طرح اقبال جس حرکت کے قائل ہیں وہ غائی حرکت ہے، اپنے شعوری تجربے میں ہم دیکھ چکے ہیں، کہ زندگی مقاصد اور نتیجوں کی صورت گری اور ان میں تبدیلی پیدا کرنا اور ان محورتوں اور تبدیلیوں کی حکم برداری ہے۔ ذہنی زندگی ان معنوں میں غائی ہے، کہ اگرچہ کوئی ایسی دور دراز منزل تو نہیں جس کی طرف ہم حرکت کر رہے ہیں، لیکن جوں جوں زندگی بڑھتی اور پھیلتی جاتی ہے تازہ بتازہ مقصد و نصب العینی قدروں کی ترقی پذیر تعبیر بھی ہو جاتی ہے:

اقبال کی حرکیت اس طرح غائیت جس کا رجحان یقیناً "خیر" کی جانب ہے، کی مدد سے برگساں کی بلاغایت ارتقائے تخلیقی سے الگ ہو جاتی ہے، جس طرح افلاطونی سکونیت اور عینیت کا طلسم انہوں نے اپنے قرآنی اجتہاد اور برگساں کی حرکیت کی مدد سے توڑا تھا، اسی طرح برگساں کی حرکیت کو انہوں نے اسی اجتہاد کی روشنی میں اس ہمہ گیر عینیت سے الگ کرنے کی کوشش کی ہے جو غائیت اور مقاصد آفرینی کو کوئی اہمیت نہیں دیتی؛

انسان کے لئے زماں اور حرکت کے اس تصور میں عمل کے بے حد و بے شمار امکانات پیدا ہوتے ہیں، چونکہ تبارک اللہ احسن الخالقین سے اقبال یہ مراد لیتے ہیں، کہ "خدا کے سوا اور خالقوں کا امکان ظاہر ہوتا ہے"؛ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے۔ کہ اگر انسان کا قدرت آفریں انا و زمانِ خالص کا شعور حاصل کرے تو وہ بھی لمحہ بہ لمحہ زمانِ مسلسل کو تخلیق کر سکتا ہے، اور عملِ تخلیق میں کامل طور پر آزاد ہے؛ اقبال کی شاعری میں حرکیت بہت زیادہ ہے؛ اور زمانِ مسلسل اور مکان میں حرکیت سے اکثر تصادم پیدا ہوتا ہے، اقبال کے یہاں

۱؎ دیباچہ اسرارِ خودی!!!

یہ تصادم بھی بہت ہے۔ اقبال کے بہت سے ناقدین اور بہت ناظرین اس حرکیت کے تصادم کو ایک ہیئت اجتماعیہ اسلامی کا دوسری تمام اجتماعی ہیئتوں سے تصادم سمجھتے ہیں۔ وہ اقبال پر فرقہ وارانہ تعصب کا الزام زیادہ تر اسی وجہ سے لگاتا ہے لیکن، باوجود مذہبی قرآنی اصطلاحات کے جو دراصل فلسفیانہ علمی اصطلاحات ہیں، اقبال کے یہاں اصلی تصادم صرف دو طرح کا ہے۔ حرکت کا تصادم سکون سے، یعنی موت کا تصادم زندگی سے۔ جس میں ہمیشہ زندگی ہی کی فتح ضروری ہے،،

"اتر کر جہانِ مکافات میں رہی زندگی موت کی گھات میں"

یا حرکت کا تصادم حرکت سے ہے۔ ایک طرح سے جبر و شرکا تصادم ہے۔ اقبال "غیر غائی حرکت کے قائل نہیں، لیکن یہ کہا جاسکتا ہے،، کہ یہ حرکت کی ایک غائیت کی دوسری غائیت سے ٹکر ہے، اور اس نقطۂ نظر سے اگر ان کی حرکیت کا مطالعہ کیا جائے تو وہ ایک طرح کی عینی جدلیت معلوم ہوتی ہے۔ انسان اور کائنات کا تصادم اسی قسم کا ہے:

دو دستہ تیغم و گردوں برہنہ ساخت مرا
فساں کشیدہ و بر روئے زمانہ آخت مرا

"بالِ جبریل" میں ایک نظم ہے۔ "زمانہ" اس میں اقبال بڑی خوبی سے زمانے کے فلسفیانہ مفہوم اور اس کے انقلابی پیغام میں انفعال پیدا کرتے ہیں، اس نظم کی ابتدا اس تصوّر سے ہوتی ہے کہ ماضی کا اعادہ ممکن نہیں،

جو تھا نہیں ہے جو ہے نہ ہوگا یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اُسی کا مشتاق ہے زمانہ

دورانِ خالص سے زمانِ متسلسل کی تخلیق ہوتی جاتی ہے، اور زمانِ مسلسل میں مرورکے تصوّر کے ذریعے حادثات کا شمار ممکن ہے،،؛

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

زمانہ اور قوّت عمل میں اضافیت ہے۔ حرکیت زمانے کو، تسخیر کر سکتی ہے، اور حرکیت نہ ہو اس کی جگہ سکون اور جمود ہو تو پھر زمانہ جو بقول امام شافعی کے "الوقت سیف" کاٹنے والی تلوار کی طرح ہے، بجائے ایسے ہتھیار کے جس کو انسان اپنی حفاظت اور قوّت کے لئے کھینچے ایسا ہتھیار بن جائے گا۔ جس کی ضرب کاری، خود اُسی کو لگے ؛ ......

ہر اک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ

زمانہ کسی کی رعایت نہیں کرتا!

لہٰذا اگر تو شریک محفل قصور میرا ہے یا کہ تیرا
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ

مستقبل اگرچہ وجود کی غیر فانی روانی کی وجہ سے بالکل [illegible] آزادی نہیں رکھتا لیکن پھر بھی وہ کھلے ہوئے امکانات رکھتا ہے، اور کسی طرح متعین نہیں۔ اس لئے اس کے متعلق کسی قسم کی پیشین گوئی نہیں کی جا سکتی!

مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

جدید سائنسی رجحان جو فطرت کی طاقتوں کو اسیر کر رہا ہے۔ ان طاقتوں کے صحیح استعمال پر قادر نہیں ہو سکا، اس کی وجہ یہ ہے، کہ جدید انسان دوران خالص کی ماہیت میں ڈوب کر اپنی خودی کی تکمیل نہیں کر سکا، اسی لئے جدید انسان نے معاشرت کو سرمایہ داری کا قمار خانہ بنا ڈالا ہے۔ اور اب زمانے کا پیغام انقلابی ہے، کہ یہ قمار خانہ منہدم ہونے کے قریب ہے۔ اور اس کی جگہ ایک نئی دنیا

ایک نیا تمدن پیدا ہوگا، جو اس شاطرانہ سرمایہ داری کا خاتمہ کر دے گا!

وہ فکرِ گستاخ جس نے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو
اُسی کی بیتاب بجلیوں سے خطر میں ہے اُس کا آشیانہ
ہوائیں اُن کی، فضائیں اُن کی، سمندر اُن کے، جہاز اُن کے
گرہ بھنور کی کھلے تو کیونکر، بھنور ہے تقدیر کا بہانہ
جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ

۳- قوت تسخیرِ کائنات جو انسان کے حرکی اقدام کا سب سے بڑا مقصد ہے، اسی صورت میں ممکن ہے کہ انسان اس مقصد کے حصول کے لئے طاقت بھی فراہم کرے۔ اس لئے طاقت اور کشمکش کے تصور کو اقبال کے نظامِ فکر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ چنانچہ علم اور مذہبی وارداتِ اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیلِ جدید میں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں کائنات کی اولوالعزمیوں میں شریک ہونا اپنی اور کائنات کو منزلِ مقصود کی شکل دینا انسان کے حصے میں آیا ہے۔ اس نے کبھی تو وہ کائنات کی قوتوں سے مطابقت و ہم آہنگی کرتا ہے اور کبھی اپنی پوری قوت

سے کام لے کر کائنات کی قوتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے تابع کر دیتا ہے۔ اس ترقی پذیر تغیر میں خدا بھی انسان کا شریک کار بن جاتا ہے بشرطیکہ پہل انسان کی طرف سے ہو[1]

انسان کی طاقت کے امکانات کا سبق اقبال نے رومی سے لیا ہے۔ رومی کے یہاں انسان کی طاقت اتنی ہمہ گیر ہو سکتی ہے

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند

فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اس شعر سے اقبال نے براہ راست اکتساب کیا ہے:

یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

جس طاقت کی طرف اقبال نے بار بار اشارہ کیا ہے وہ جسمانی طاقت سے زیادہ ذہنی اور باطنی طاقت ہے جس کے لئے اقبال نے روحانی قوت کا لقب استعمال کیا تھا چنانچہ پروفیسر نکلسن کے نام اپنے مشہور خط میں وہ لکھتے ہیں "مسٹر ڈکنسن کے نزدیک میں نے اپنی نظموں میں جسمانی قوت کو منتہائے آمال قرار دیا ہے[2]

۱؎ ترجمہ شمس الدین صاحب "فکر اقبال"۔

۲؎ اقبال نامہ صفحہ ۴۷۰

(انھوں نے مجھے ایک مکتوب لکھا ہے، جس میں یہی خیال ظاہر کیا ہے) ہاں اس بارے میں غلط فہمی ہوئی ہے، میں روحانی قوّت کا تو قائل ہوں، لیکن جسمانی قوّت پر یقین نہیں رکھتا۔ جب ایک قوم کو حق و صداقت کی حمایت میں دعوت پیکار دی جائے، تو میرے عقیدہ کی رو سے اس دعوت پر لبیک کہنا اس کا فرض ہے۔ لیکن میں ان تمام جنگوں کو مردود سمجھتا ہوں جن کا مقصد محض کشور کشائی اور ملک گیری ہو!

اگرچہ اقبال نے یہاں جسمانی قوت کو نظر انداز کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ذہنی قوت اور جسمانی قوت کو الگ نہیں کیا جا سکتا، اور اُن کے کلام میں جابجا یہ نظر آتا ہے۔ چنانچہ: انسانی جسم میں گرم لہو کی روانی کی اہمیت کو انھوں نے اچھی طرح محسوس کیا ہے:

اگر لہو ہے بدن میں تو خوف ہے نہ ہراس
اگر لہو ہے بدن میں تو دل ہے بے وسواس
جسے ملا یہ متاعِ گراں بہا اس کو
نہ سیم و زر سے محبت ہے نے غمِ افلاس

قوت، بعدازاں، حرارت اور لہو، دونوں میں ہوتی ہے...

ملے گا منزلِ مقصود کا اُسی کو سراغ،
اندھیری شب میں ہے چیتے کی آنکھ جسکا چراغ

جس طرح کائنات کی تسخیر کے لئے ذہنی قوّت کا نشو و نما ضروری ہے۔ اسی طرح اجتماعی زندگی میں قوّت کی تربیت ضروری ہے۔ ہر ہیئت اجتماعی میں قوّت کا حصول زیادہ تر تحفّظ کے نقطۂ نظر سے لازم آتا ہے۔ عملی سیاسیات میں اس کا بہترین نمونہ سوویٹ یونین کی حکمتِ عملی ہے۔ اگر سُرخ فوج میں مدافعت کی طاقت نہ ہوتی تو شاید نازی قوّتیں اشتمالیت کو روئے زمین سے مٹا دینے میں کامیاب ہو جاتیں۔ یہ قوّت ذہنی قوّت کی طرح ذوقِ استیلا نہیں ہے۔ اس کا رجحان جارحانہ نہیں مدافعانہ ہے۔ حرکیت سے تصادم کا امکان قوی ہو جاتا ہے۔ اور جہاں تصادم کا امکان ہو وہاں تحفّظ کے لئے قوت کا نشوونما ضروری ہے وہ بے عملی جس کو قناعت کہتے ہیں۔ قومی زندگی کے لئے ناقابلِ قبول ہے؛

ہر کہ در قعرِ مذلّت ماندہ است — ناتوانی را قناعت خواندہ است
ناتوانی زندگی را رہزن است — بطنش از خوف و دروغ آبستن است
زندگی کشت است و حاصل قوّت است — شرحِ رمزِ حق و باطل قوّت است

قوموں کی زندگی میں سختی اور سخت کوشی کے بغیر مفر نہیں؛

امتال را در جہان بے ثبات
نیست ممکن جز بکرّاری حیات

طاقت محض

تحفّظ کے لئے طاقت ضروری ہے مگر کبھی کبھی اقبال محض طاقت کے سحر سے ایسے مسحور اور مرعوب ہو جاتے ہیں، کہ خیر اور شر کے اس معیار کو بھی بھول جاتے ہیں جس کی بنا پر وہ جارحانہ طاقت کو مُوذی سمجھتے ہیں، یہ اسی سحر کا اثر ہے، کہ چنگیز اور سکندر کی حرکت اور قوت سے کبھی تو وہ مرعوب ہو جاتے ہیں، اور کبھی سنبھل کے ان کارناموں پر تنقید اور نکتہ چینی کرتے ہیں۔ اگر ان دو بظاہر متضاد زاویوں میں کوئی مناسبت تلاش کی جائے۔ تو یہ اندازہ ہوتا ہے۔ کہ طاقت محض کے جارحانہ عمل کو اقبال ایک طرح کے ارتقا بالضد سے جانچتے ہیں۔ طاقت محض کی وہ نمود جو شر کے لئے ہوتی ہے۔ قدرت کا فعل عبث نہیں۔ قدرت ارتقائی خیر انگیز طاقت کو چنگیزی طاقت سے متصادم کرتی ہے۔ کیونکہ بغیر تصادم کے ارتقا محال ہے، اور یوں بھی حرکت سے تصادم لازم آتا ہے!!!

حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز
سرشت اس کی ہے مشکل کشی جفا طلبی

مقام پست و شکستن و فشار و سوز و کشید
میان قطرۂ نیسان و آتش عنبی،

ابلیس

یہ تصادم اور ارتقا بالضد کا جو قانون فطرت کے ہر عمل میں بنیادی طور پر موجود ہے۔ اقبال کے کلام میں زرتشتیت اور مانویت کا سلسلہ مزدکیت سے اور اسلام کا سلسلہ اشتراکیت سے ملاتا ہے، چنانچہ ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا[1] کے عنوان سے جو مقالہ انہوں نے یورپ میں لکھا تھا۔ اس میں وہ زرتشت کی ثنویت کے اسی مسئلہ خیر و شر کا یوں ذکر کرتے ہیں، جب ہم اس کی کونیات پر نظر ڈالتے ہیں۔ تو وہ اپنی ثنویت کی رہنمائی میں کل کائنات کو وجود

---

[1] اس کا ترجمہ حسن الدین صاحب نے فلسفۂ عجم کے نام سے کیا ہے۔ جو اقتباسات اس کتاب سے مضمون میں لئے گئے ہیں ان میں اس ترجمے سے استفادہ کیا گیا ہے۔

سے دو شعبوں میں منقسم کر دیتا ہے۔ حقیقت یعنی تمام مخلوقاتِ صالحہ
کا مجموعہ جو ایک ایسی روح کی تخلیقی فعلیت سے ظہور میں آتا ہے۔
جو رحیم و کریم ہے۔ غیر حقیقت یعنی تمام مخلوقات خبیثہ کا مجموعہ جو
اس کے متخالف روح کی پیداوار ہے۔ ان دونوں روحوں کی ابتدائی
پیکارِ فطرت کی متخالف قوتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اسی لیے فطرت
میں خیر و شر کی قوتوں کے مابین ایک مسلسل پیکار جاری ہے۔ لیکن
یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے۔ کہ ابتدائی روح اور اُس کی تخلیق میں۔
کوئی شے مداخلت نہیں کرتی۔ اشیا اچھی یا بُری اس لئے ہوتی ہیں
کہ وہ یا تو خیر کی قوتِ تخلیق کی پیداوار ہیں، یا شر کی لیکن بذاتِ خود
نہ خیر ہیں نہ شر۔ .... زرتشت کے نزدیک وجود کی دو
قسمیں ہیں۔ اور کائنات کی تاریخ عبارت ہے۔ اِن قوتوں کی باہمی
ارتقائی پیکار سے جو علی الترتیب اِنہی اقسام وجود کے تحت آتی ہیں۔
ہم بھی دوسری اشیا کی طرح اِس پیکار میں شریک ہیں۔ اور یہ ہمارا
فرض ہے۔ کہ نور کی حمایت میں صف بستہ ہو جائیں، جو بالآخر
فتح مند ہو کر ظلمت کو پوری طرح مغلوب کرے گا۔ پیغمبر ایران کی،
مابعد الطبیعیات افلاطون کی مابعد الطبیعیات کی طرح اخلاقیات کی۔
طرف جاتی ہے۔ اور اِس کے فلسفہ کے اخلاقی پہلو کی خصوصیات سے

اِس کے اجتماعی ماحول کا اثر زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے"[1]

ابلیس اور مانی

زرتشت سے مانی کی طرف آتے ہوئے اقبال نے خیر و شر یا نور اور ظلمت کے اِس تصادم کا وہ نظریہ مختصر طور پر اپنی تشریح کے ذریعے بیان کیا ہے۔ جو مانی نے پیش کیا تھا۔ اور جس کا مغرب اور مشرق کے خیر و شر نور و ظلمت خدا و شیطان کے تصوّر پر بڑا اثر پڑا ہے۔ مانی کے متعلق، اقبال لکھتے ہیں، اِس صوفی ملحد نے جیسا کہ ارڈمَین نے اُس کو لقب دیا یہ تعلیم دی ہے۔ کہ اشیاء کی یہ کثرت گونا گونی نور و ظلمت کی اُن ازلی قوتوں کے اِتصال سے ظہور میں آئی، جو ایک دوسرے سے علیحدہ اور آزاد ہیں، نور کی قوت دس قسم کے تصوّرات کو متضمن ہے۔ شرافت علم، فہم اسرار، بصیرت، محبت، یقین، ایمان، رحم اور حکمت۔ اسی طرح ظلمت بھی پانچ ازلی تصوّرات کو متضمن ہے۔ تاریکی، حرارت، آتش، حسد، اور ظلمت۔ مانی تسلیم کرتا ہے۔ کہ ان اساسی قوتوں، کے ساتھ ساتھ اور اِن سے ملحق ارض و مکان ازل سے موجود ہیں۔ اور اِن میں سے ہر ایک علی الترتیب علم، فہم اسرار، بصیرت، سانس

---

[1] "فلسفۂ عجم" صفحہ ۲۷، ۲۸

ہوا، پانی، روشنی، اور آتش کے تصوّرات کو متضمن ہے۔ ظلمت میں جو کہ فطرت کی نمائی قوّت ہے، شر کے عناصر پوشیدہ تھے، اور یہ رفتہ رفتہ مرتکز ہو گئے۔ اسی سے وہ قبیح صورت والا شیطان وجود میں آیا، جس کو قوّتِ فعلیت سے موسوم کرتے ہیں۔"[1]

پھر مانی کی کونیات پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں۔ "وجود خارجی کے مسئلہ کی توجیہ کے لئے زرتشت نے عوامل تخلیقی کا مفروضہ پیش کیا تھا۔ یہ اس کو مسترد کر دیتا ہے۔ اس سوال کے متعلق اس نے بالکل مادّی نقطۂ نظر اختیار کر کے عالم حادث کو دو مستقل اور ازلی قوتوں سے منسوب کیا ہے، جن میں سے ایک ظلمت نہ صرف کائنات کا ایک جز و ہے، بلکہ یہ ایک ایسا مبدا ہے۔ جس میں فعلیت خوابیدہ رہتی ہے۔ اور یہ اس وقت معرض ظہور میں آتی ہے۔ جب کہ کوئی مناسب موقع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی کونیات کا بنیادی تصوّر ہندی مفکّر اعظم کپیلا کے تصوّر سے ایک عجیب و غریب مشابہت رکھتا ہے، جس نے عالم کی توجیہہ تین "گنوں" کے مفروضہ سے کی تھی یعنی ستوا (نیکی)، تماس، (ظلمت) اور راجاس (حرکت یا جذبہ) جب مادۂ اولی،

---

[1] فلسفۂ عجم۔ صفحہ ۳۵!!

دیراکرتی اکے توازن میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے۔ تو اس کے باہمی اتحاد سے فطرت تشکیل پاتی ہے۔ مسئلہ کثرت کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ نے مایا کی ایک پر اسرار قوت کے مفروضہ سے اس کو حل کیا تھا"۔ ؎

مانی پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال نے بالکل صحیح طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے۔ کہ شیطان کا فاعلانہ تصور بڑی حد تک مانی کی تعلیمات کی پیداوار ہے۔ اس تصور کا اثر مغرب کی رد مانی اور ماقبل رومانی شاعری پر بھی بہت گہرا ہے۔ اور اقبال کے یہاں بھی شیطان کی کشش کا راز غالباً مانی کے شیطان کی فاعلانہ قوت کا ذرا سا اثر ہے، مانی کے متعلق اقبال لکھتے ہیں، مانی ہی پہلا شخص ہے۔ جس نے اس امر کی طرف نہایت بے باکی سے اشارہ کیا کہ کائنات شیطان کی فعلیت کا نتیجہ ہے، اور اسی لیے شر اس کے مایہ خمیر میں ہے۔ یہ قضیہ مجھ کو اس نظام فلسفہ کا منطقی جواز معلوم ہوتا ہے۔ جس کی تعلیم یہ ہے، کہ ترک دنیا زندگی کا اصول رہنما ہے۔ ہمارے

؎ فلسفہ عجم۔ صفحہ ۳۷، ۳۸ ! ؛

! ! ! . . . .

زمانے میں شوپن ہاور بھی اِسی نتیجہ پر پہنچا ہے، اگرچہ کہ مانی کے خلاف وہ یہ سمجھتا ہے، کہ اصولِ تفرید یعنی ارادۂ حیات کا معاصیانہ میلان، خود ارادۂ اولیٰ کی سرشت میں موجود ہے۔ اور اِس سے علیحدہ آزاد نہیں ہے" لہ۔

ظاہر ہے کہ ذہنی اور اعتقادی طور پہ اقبال کو مانی اور شوپن ہاور دونوں کے نتیجوں اور مانی کے بنیادی نظریئے سے اختلاف ہے۔ اقبال ایک لمحے کے لئے بھی کائنات کو شیطان کی فعلیت کا نتیجہ، نہیں مان سکتے، اور ترکِ دنیا کے خلاف انہوں نے ساری عمر جہاد کیا ہے۔ مگر اِس تصوّر میں کہ شیطان کی فعلیت کا اگر کائنات کی تخلیق میں نہیں، تو کم از کم کائنات کی ارتقا میں بحیثیت ضد اور ردِ عمل کی طاقت کے ضرور بڑا دخل ہے۔ ایک ایسا حرکی اور رومانی سحر ہے۔ کہ اقبال اِس کے اثر میں آجاتے ہیں۔ اور پھر اس کو اپنے خیر اور اقدار کے حرکی فلسفے سے متعلق کرنے کی کوشش کرتے ہیں، شوپن ہاور کے قنوطی نظریۂ رہبانیت کو

لہ فلسفۂ عجم۔ صفحہ ۳۹!!۔۔

اُنہوں نے سچے دل سے مسترد کیا ہے، مگر اس کی تہہ میں جو اصول تفرید ہے۔ اُسی سے غالباً انہوں نے شیطان کے لئے خواجہ اہل فراق" کا بے مثل لقب تراشنے میں مدد لی ہے۔ اقبال کے کلام میں جہاں کہیں شیطان کا ذکر آتا ہے۔ اس کی حرکیت مسلم ہے۔ حرکیت کی وجہ سے وہ بعض اوقات ارادہ حیات کے معاصیانہ میلان سے چشم پوشی کر جاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ شیطان کے متعلق اقبال کا تصور جو فلسفیانہ نقطۂ نظر سے حرکی اور ادبی نقطۂ نظر سے رومانی ہے یورپ کے ادب کے "شیطان" سے بہت ملتا جلتا ہے۔ فرانس کے ایک جدید مصنف دینی د روژ مان

نے دو کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں سے پہلی کتاب

یعنی "عشق اور مغرب" نور و ظلمت کی ثنوی پیکار کو یورپ کے تمدن ادب اور نظام فکر کے تمام شعبوں میں کارفرما ظاہر کرتی ہے۔ دوسری کتاب جس کا انگریزی ترجمہ TALK OF THE DEVIL "شیطان کا ذکر خیر" کے نام سے ہوا ہے۔ شیطان کے اثرات سے متعلق ہے۔ جس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے۔

. . . .

کہ وہ انسان کو اپنے وجود سے انکار کراتا ہے!!

یعنی ورُوژمان کا نظریہ یہ ہے۔ کہ مانی کا نور و ظلمت کے تصادم کا تصوّر اور شیطان کی فعلیّت کے نتیجے پر پیدا ہونے والی فراریت اور فنائیت "ٹرسٹن اور اسولڈ" کی اسطور [illegible] میں جاگزین ہیں۔ یہ اسطور مرکزی طور پر اپنے اندر کچھ ایسے عشقیہ یا والہانہ عناصر رکھتی ہے۔ جو یورپ کی زندگی کو اندر سے جکڑے ہوئے ہیں۔ بارہویں صدی میں اس اسطور کی ترتیب ہوئی۔ جب کہ سب سے اعلیٰ طبقہ اپنا سماجی اور اخلاقی نظام قائم کرنے کی بڑی کوشش کر رہا تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا۔ کہ تباہ یا فنا کر دینے والی جبلّت کی لہروں کو پابند بنا دیا جائے۔ کیونکہ مذہب اگر اس جبلّت پر حملہ کر رہا تھا۔ تو اسے اشتعال بھی۔ دینا جانتا تھا۔ دو طرح کے عشق ٹرسٹن اور اسولڈ کے قصے۔ میں موجود ہیں۔ ایک تو عشق سے عشق فراق بھی اسی عشق سے عشق کی بنا پر لازم آتا ہے۔ محبت عاشق کو معشوق سے اور معشوق کو عاشق سے جدا ہونے پر مجبور کرتی ہے۔۔ اس اسطور اور اس کے اثر سے یورپ کی اعلیٰ عشقیہ زندگی میں عشق

.. ..

خودی ہی ایک طرح کا "خواجہ اہل فراق" ہے۔ اسی وجہ سے مسگریٹن اور اسولڈ کی بنیاد پر نہیں۔ بلکہ اسلامی تفکر اور الہیات کی اعلیٰ سطح پر اقبال عشق میں فنائیت کو جائز نہیں سمجھتے، انسان کی انفرادی خودی کے بقائے دوام کے وہ قائل ہیں۔ اور انہیں ابن عربی سے اختلاف ہے۔ "خواجہ اہل فراق" کی طنز آمیز تعریف پر اگر وہ مجبور ہو جاتے ہیں۔ تو یہ اسی الہیاتی نتیجے کا زیادہ فلسفیانہ اور اس سے نکلا ہوا رومانی پرتو ہے؛

دوسری طرح کا عشق جو ٹرسٹن اور اسولڈ کی داستان، سے اخذ ہوتا ہے۔ اور جو یورپ کی جذباتی زندگی میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ موت کا عشق ہے۔ جس طرح عشق نفس پر فتح پاتا ہے۔ موت زندگی پر فتح پاتی ہے۔ دینی ورومان کا اصرار ہے۔ کہ یورپ کی جنگ پرستی اور باہمی خونریزی اسی موت سے عشق کی پیداوار ہے۔ یہ بھی ایک طرح کی اساطیر پرستی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ نظریہ معاشی تجزیوں پر بالکل پورا نہ اترے لیکن ذہنی طور پر عشق اور جنگ میں یقیناً ایک . . . .

طرح کی مماثلت پائی جاتی ہے، مشرقی شاعری کا معشوق خصوصیت سے بڑا قاتل ہے، حافظ کو شکایت ہے،

دلم ربودۂ لولی وشیست شور انگیز
دروغ وعدہ و قتال وضع و رنگ آمیز

جنگ اور عشق دونوں میں فریب کو جائز قرار دیا گیا ہے اور اس کی ایک توجیہہ جدید نقطۂ نظر سے یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جنگ بھی علم باطن اور تصور کی طرح ایک طرح کا "تقضادی اتیون" ہے۔

موت کے عشق اور فنائیت کا یہ تصور جس سے اقبال کو اس قدر نفرت ہے، یورپ میں بڑی گہری مذہبی اور باطنی جڑیں رکھتا ہے ایک تو افلاطون اور اس کے شاگردوں کی عینیت اور سکون پرستی دوسرے مانی کے اثرات، کیلٹ نسل کے مذہبی اعتقادات میں یہ خصوصیات بہت نمایاں تھیں۔ کیلٹ دیوتا دو طرح کے ہوتے تھے نور کے دیوتا اور ظلمت کے دیوتا ہندوستان سے لے کر اوقیانوس کے ساحل تک لیکن بڑی ہی مختلف شکلوں میں، دن اور رات، نور اور ظلمت کے اس تصادم کی پرستش ہوتی تھی، یہ تصادم اہل علم کے باطن کی ایک بڑ اسرار کشمکش سمجھا جاتا تھا۔ مانی سے بہت پہلے نور اور ظلمت کا یہ تصادم ہند ایرانی اساطیر میں جاگزیں ہو چکا تھا۔

تیسری صدی عیسوی میں مانویت کے اثرات یونانی غناسنیت، باطنیت
آرفیت (ORPHISM) سے مرکب ہو کے یورپ کے بڑے حصے میں
پھیل چکے تھے۔

عیسائیت نے اگرچہ کہ رہبانیت کو جائز قرار دیا لیکن فنائیت کو
غلط اور ناجائز سمجھا، عیسائیت کے زور پکڑنے کے بعد باطنی عشق یورپ
میں اس ادبی اور جذباتی تحریک میں زور پکڑنے لگا۔ جس کو عشق شائستہ
COURTLY LOVE کہتے ہیں، یہ تحریک جنوبی فرانس (پرووانس)
میں بہت پھیلی اور اکثر مستشرقین کا خیال ہے کہ اس کا ماخذ عربی تصوف
اور عربی شاعری تھی۔ اس شاعری میں مانویت کے اثرات بہت نمایاں
ہیں اور بہت سے موضوعوں کے ساتھ ساتھ ایک موضوع "فراق"
کا بھی ہے۔ فراق اور دن اور رات کے تضاد اور تصادم" جو انیسویں صدی
کی رومانی شاعری کے خاص موضوع ہیں، یہیں سے لئے گئے ہیں۔

پرووانس کے اکثر شعرا مذہبی اعتبار سے بدعتی تھے اور اس علاقے
کا عام مذہب کیتھریت (CATHARISM) تھا جو مانویت سے بہت
متاثر تھا، خود عیسائیت اس زمانے میں مانوی باطنی اثرات سے محفوظ
نہ رہی تھی اور عیسائیت میں جسم اور گوشت پوست کی سزا کا جو عنصر ہے
وہ بنیادی طور پر مانوی اثر کا نتیجہ ہے۔

پروونس کی شاعری گیارھویں سے لے کر تیرھویں صدی عیسوی تک بہار پر رہی لیکن نویں صدی عیسوی میں مشرق و مغرب میں اسلامی طریقت کے ساتھ ایرانی ناؤیت اور نو فلاطونیت کا ایک ایسا امتزاج عمل میں آیا جس نے اسلامی متصوفانہ شاعری میں سطحی عاشقانہ استعاروں، اور تشبیہوں کی بھرمار کر دی، بارھویں صدی عیسوی کے اس قبیل کے شاعروں میں حلاج[1]، غزالی، اور سہروردی مقتول قابل ذکر ہیں۔ اسلامی الہیات بنیادی طور پر اس کی مطلق قائل نہیں — کہ انسان میں کوئی ایسا جوہر بھی ہے کہ اگر اس کی نشوونما کی جائے تو انفرادی ارواح کا ذاتِ باری سے مکمل وصال ممکن ہے، یعنی "فنا" کا صوفیانہ مسئلہ اسرارِ خودی کے دیباچے میں اقبال نے مسئلہ وحدت الوجود کی اس تفسیر سے سخت اختلاف کیا ہے، جو محی الدین ابنِ عربی نے پیش کی ہے۔ "فنا" کی اقبال نے جو تشریح مولوی ظفر احمد صاحب صدیقی کے خط میں کی ہے وہ یہ ہے:- حدودِ خودی کے تعیّن کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکامِ الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں،

---

[1] مقابلے کے لئے ملاحظہ ہو جاوید نامہ فلکِ مشتری،

کہ خودی کے پرائیویٹ البسال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جاتے، تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلۂ فنا کی تفسیر فلسفۂ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے محض ناکارہ ہے میرے عقیدہ کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں لہ"

اگر بارھویں صدی کے اسلامی شاعروں کا قریب قریب ان ہی صدیوں کے مغربی شاعروں کا مقابلہ کیا جائے، تو باطنیت میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں۔ لیکن یہاں چونکہ ہماری بحث کا موضوع "شیطان" یعنی شر اق کا عنصر اور نور و ظلمت کی آویزش ہے، اس لیے اس منزل پر ہم دیئی دِ رُوژمان کا ساتھ چھوڑ کر یورپ کے ادب میں شیطان کی عظمت کی طرف توجہ کریں گے۔ یہ مانویت کا اثر تھا

لہ اقبالنامہ صفحہ ۲۰۲ تا ۲۰۳

کہ باوجود خدا اور مذہب کا دشمن ہونے کے شیطان کو اتنی رومانی عظمت حاصل ہوتی، اور اقبال ہی کی طرح اکثر ایسے شاعروں کی زبانی جو "مذہبی" شاعر تھے،

نور اور ظلمت کی آویزش اور اس کے ساتھ ہی شیطان (ظلمت کے دیوتا) کی طاقت اور قابلِ تحسین مقاومت کا تصور قدیم ترین ہند آریائی اساطیر سے خالص عیسائی نظموں میں بہت جلد منتقل ہوتا، ایک انیگلوسیکسن نظم ہے GENESIS۔ یہ نظم ایک طرح سے ملٹن کی "فردوسِ گم گشتہ" کی پیش قیاسی کرتی ہے۔ شیطان اس میں عیسائیت کے شیطان سے بہت زیادہ طاقتور اور حسین ہے:- ان (فرشتوں) میں سے ایک کو اس نے (خدا نے) بڑی قوت بخشی، انکر میں بڑا طاقتور بنایا آسمانی بادشاہت میں اپنے بعد بہت سی چیزوں پر اُسے حکومت عطا کی، اس نے اُسے بڑا تابناک بنایا۔ جو صورت اُسے لشکروں کے خداوند نے آسمان پر عطا کی تھی بڑی ہی خشکیل تھی، وہ (شیطان) جگمگاتے ہوئے تاروں کی طرح تھا،"

اس نظم میں شیطان نے بغاوت کی تحریک بڑے پُر شوکت الفاظ میں شروع کی "میں کیوں مشقت جھیلوں" اس نے کہا، مجھے کسی مالک کی ضرورت نہیں، میں اپنے ہاتھوں سے اتنے ہی معجزے دکھا سکتا

ہوں، مجھ میں اتنی طاقت ہے کہ میں آسمان میں اور زیادہ اونچا اس کے تخت سے اچھا تخت بنا سکتا ہوں، میں اس کی عنایت کے لئے کیوں چشم براہ رہوں، اتنے عجز سے اس کے آگے کیوں جھکوں؟ میں بھی اس کی طرح خداوندی کر سکتا ہوں، طاقتور ساتھیو، جری دل بہادرو، لڑائی میں میرا ساتھ نہ چھوڑو ، میرے ساتھ صف آرا ہو جاؤ، ان بہادروں نے مجھے اپنا آقا انتخاب کیا ہے . . . . .“

اس نظم میں جو ثنویت باوجود عیسائی تکوینیت کے سرایت کر گئی ہے وہ یقینی طور پر مانوی اثر کا اظہار کرتی ہے، اس کے علاوہ اینگلو سیکسن اور عبرانی کا تکنیکی تقاضا بھی یہ تھا کہ دو حریفوں کو ایک دوسرے کے مقابل صف آرا کیا جائے،

اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ ملٹن اس اینگلو سیکسن نظم سے واقف تھا، جس کا موضوع اس کے اپنے شاہکار سے اس قدر مماثلت رکھتا ہے۔ سترھویں صدی کے وسط میں یہ اینگلو سیکسن نظم جونیئس JUNIUS کے قبضے میں تھی وہ اور ملٹن دونوں ایک ہی زمانے میں لندن میں تھے، لیکن اس کا پتہ نہیں چلتا کہ دونوں میں کبھی ملاقات بھی ہوئی یا نہیں، لیکن ملٹن کی نظم اور اس اینگلو سیکسن نظم میں مشابہات بہت غیر معمولی ہیں،

ملٹن "فردوسِ گم شدہ" میں شیطان کو قصے کا "کمینہ" بنایا گیا تھا، مگر وہ شاعر کو پچھاڑ کے زبردستی قریب قریب ہیرو بن بیٹھا، ملٹن کی حد تک مانوی اثرات کا اندازہ لگانا بہت مشکل ہے اس نے زیادہ تر یونانی اساطیر سے استفادہ کیا ہے اور اگرچہ نور و ظلمت کی جنگ اور تمام ہند آریائی اساطیر کی طرح وہاں بھی ہے، مگر بہت مبہم، ممکن ہے کہ یہودی ذرائع سے کچھ مانوی اثرات ملٹن تک پہنچے ہوں، لیکن اکثر جدید ترین نقادوں مثلاً سورا (SAURAT) اور ٹلیارڈ نے ملٹن کی اس "شکست" کا کہ شیطان بجائے "کمینہ" کے "ہیرو بن" جاتا ہے، ملٹن کی انفرادی نفسیات کی روشنی میں جائزہ لیا ہے، ان دونوں کا خیال ہے کہ خدا کے مقابلے میں شیطان کی بغاوت، ملٹن کے اپنے ذہن میں "عشق اور عقل" کی لڑائی ہے، پروفیسر گریرسن نے سورا کی رائے سے اس حد تک اتفاق کیا ہے کہ ملٹن اپنے آپ کی لڑائی میں شیطان کے خلاف جنگ کا دیتا ہے. شیطان اور تخیل میں ایک جانب کھینچتے ہیں تو ملٹن اور ان کا والہانہ تعقل دوسری طرف، پروفیسر ویزیاک نے اپنی سیاسی اور نفسیاتی تشریح میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ فردوسِ گم شدہ میں شیطان کی سرفرازی اس کا ثبوت ہے کہ یہ پوری نظم ایک معکوس یا منقلب قوت کا نتیجہ ہے شاعری اور خواب ایک دوسرے کے بہت قریب

ہیں اور یہ نظم میں خواب کی طرح ملٹن کی اُس علمی ناکامی کا عکس ہے جب کرامول کی جمہوریت کی تمام اُمیدیں خاک میں مل گئیں، یہ نظم غصّے کی پکار ہے۔ ملٹن کی تخلیقی قوّت منقلب ہو گئی ہے، چنانچہ فردوس گم شدہ کے شیطانی حصّہ نظم میں جو کچھ معروضی طور پر بد معلوم ہوتا ہے موضوعی طور پر نیک ہے۔"

لیکن پروفیسر ٹل یارڈ کی تحقیق سے ملٹن کے ایک اور رُخ پر روشنی پڑتی ہے، ملٹن کی دو نظموں LALLEGRO اور IL PENSEROSO کی بنیاد ان لاطینی "مشقوں" یا PROLUSIONS پر ہے جو اُس نے کیمبرج میں اپنی طالبعلمی کے زمانے میں لکھی تھیں، ان میں سے پہلی مشق میں دن اور رات کا موازنہ کیا گیا ہے، دونوں کا اسطوری شجرہ بیان کیا گیا ہے اور دن کو رات پر ترجیح دی ہے، اس تحقیق کی بنا پر اور پروفیسر سورا کے اس نظریے کی بنیاد پر کہ ملٹن پر کابالی (CABALISTIC) اعتقادات کا بہت اثر ہے ڈینی ڈ [illegible] یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ان مادّی اثرات سے انکار نہیں کیا جا سکتا جو ملٹن کی ذہنی نشو و نما پر مترتب ہوئے تھے۔

"رہ گئی ملٹن کی مادیت" جتنا عام طور پر سمجھا جاتا ہے اتنا وہ عشق دربار[illegible] کے نظریے کی تنقیص نہیں کرتی ایک ایسا نظریہ [illegible]

جو رُوح کو جسم میں یا جسم کو رُوح میں جذب کرتا ہے اور ایک ایسی ثنویت کے درمیان جو رُوح کے نام پر مادے کو رَد کر دیتا ہے، بس ایسی خلیج حائل ہے جو غناسستی اور مانوی فرقوں کی تاریخوں کے مطالعے کے بعد ناقابلِ عبور نہیں معلوم ہوتی، بالخصوص اخلاقی سطح پر، عینیت اور مادیت میں بہت سے اہم مفروضات مشترک ہیں، انتہائی جنسی آزادی بعض اوقات شدید عصمت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے، اور موت کی نفی جو ملٹن کے کلام میں ہے ایسے ہی نتائج کی طرف رہبری کرتی ہے، جن کا اظہار کتھار فرقے نے کیا تھا، اُن ہی کی طرح ملٹن کا خیال ہے کہ تعقلی اصول سے ایک نیک ارادہ پیدا ہوتا ہے اور نیک ارادہ ہمیں بری خواہشوں نفسانی رجحانات، گناہِ عظیم سے پاک کر سکتا ہے"

اقبال نے ممکن ہے کہ اینگلو سیکسن نظم نہ پڑھی ہو مگر ملٹن سے وہ یقیناً اچھی طرح واقف تھے۔

یورپ میں اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے رُومانی دَور میں شیطان کی ہیئت بگڑ گئی، جیسا کہ پروفیسر ماریو پرانس نے بیان کیا ہے، ملٹن کا شیطان اپنے پورے خبیث حسن سمیت روایاتی طرز کا فیاض ڈاکو بن گیا؛ جیسے شیلر کا قزاق یا لارڈ بائرن کی

کہانیوں کا ہیرو، اور زیادہ رمزی، معنوی شیطان جنت اور جہنم
کے تصور سے وابستہ ہو گیا بلیک کی نظم "دوزخ اور جنت کا نکاح"
ملٹن کے شیطان پر ایک نئے زاویے سے تبصرہ کرتی ہے، فاؤسٹ کے
قصے میں شیطان دوزخ اور جنت کے قصے سے اور زیادہ وابستہ
ہو گیا فاؤسٹ کا قصہ قرونِ وسطیٰ میں جو معنی رکھتا تھا وہ مارلو
کے ڈرامے میں ایک حد تک باقی ہیں، کیونکہ مارلو قرونِ وسطیٰ سے
بہت قریب تھا، لیکن گوئٹے کے فاؤسٹ میں تو یہ قصہ محض ایک
ڈھانچہ ہے جس کے آر پار گوئٹے کائنات اور انسان کا جائزہ لیتا ہے
اقبال پر رومانی شیطان کا جادو بہت کم چلا، اور شیطان کا تصور
جنت اور دوزخ کے تصورات سے ان کے کلام میں وابستہ نہیں،
اقبال کے شیطان پر مانی کے شیطان یا اہرمن کا پرتو ہے، وہی
جس نے کثرتیت اور کابالائیت کے ذریعے پرووانس کے شاعروں اور
ملٹن کو مسحور کیا تھا، یہ شیطان فراق کے اس راز سے واقف ہے،
جو حلاج اور غزالی اور سہروردی اور ان کے مغربی ہمعصروں، جو سب
کے سب "فنا" کے متلاشی تھے کی نظروں سے پوشیدہ رہا: مابعد
الطبیعی نقطۂ نظر سے شیطان وہ قوت ہے جو خودی کو انفرادی بقا کا
سبق پڑھاتی ہے اور حلاج سے زیادہ وہ توحید کے راز سے واقف

ہے چنانچہ فلکِ مشتری پر حلاج ابلیس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے:-

کم بگو زاں خواجۂ اہلِ فراق — تشنہ کام و از ازل خونیں اياق

ما جہول او عارفِ بود و نبود — کفرِ او ایں راز را بر ما کشود

از فتادن لذتِ برخاستن — عیشِ افزودن ز دردِ کاستن

عاشقی وار نار او وا سوختن — سوختن بے نارِ او نا سوختن

زانکہ او در عشق و خدمت اقدم است — آدم از اسرارِ او نامحرم است

چاک کن پیراہنِ تقلید را — تا بیاموزی از و توحید را

"جاوید نامہ" میں شیطان جنت اور جہنم سے تو وابستہ نہیں مگر اس کا مکان قطعی طور پر افلاک پر ہے، فلکِ مشتری پر وہ ائمۂ تلبیس، قرۃ العین طاہرہ، غالب اور حلاج کی منزل کے قریب ملتا ہے۔ دانتے نے اپنے جہنم میں اسے اسفل ترین طبقے یعنی زمہریر میں جگہ دی تھی، اس طبقے میں صرف انتہا درجے کے غدار اس کے ساتھ تھے، دانتے کا ابلیس بالکل براہیمی صحائفِ آسمانی کا شیطان ہے، ہیبت ناک اور ساکن، اقبال کے شیطان کی طرح وہ متحرک اور تخلیقی تپش کا مظہر نہیں، دانتے کے شیطان کا مقام اور اس کے خصائص زمہریری ہیں،

"جب ہم اتنا بڑھ آئے کہ میرے رہبر نے مجھے اس ہستی (ابلیس) کو دکھانا چاہا جو کبھی بڑی خوبصورت تھی،

تو اس نے مجھے اپنے سامنے کھینچا، اور یہ کہہ کر مجھے روکا۔ ابلیس کو دیکھ اور وہ مقام دیکھ جہاں تجھے پامردی اور تحمل سے سے کام لینا پڑے گا"

. . . .

"تیرہ و تار مملکت کا شہنشاہ (شیطان) سینے تک برف میں دھنسا کھڑا تھا، باقی حصہ اوپر تھا،
دیو اس کے بازوؤں کے مقابل اتنے چھوٹے تھے، جتنا میں دیوؤں کے مقابل، اب سوچ اسی تناسب سے اس کا جسم کتنا عظیم ہو گا۔
اگر وہ ایک زمانے میں اتنا ہی حسین تھا، جتنا اب وہ بدشکل ہے، اور اپنی بھویں اپنے خالق کے سامنے بلند کر سکتا تھا، تو ظاہر ہے کہ وہ کتنی کچھ آفات کا باعث نہ ہوا ہو گا"[1]
اس کے برعکس اقبال کا شیطان اگرچہ کہ شعلہ میں ملفوف ہے اور دھوئیں میں لپٹا ہوا ہے، دراصل ایک آزاد خیال پیر مرد ہے۔ جو خیر و شر کی رزم میں ابھی تک غرق ہے، جس نے سینکڑوں پیمبر بکھیر ڈالے مگر اپنی کافری نہ چھوڑی اس کا فرزند ہے یں کوئی فرقہ نہیں وہ خدا کے حق کا منکر نہیں، اس نے اگر امر حق سے سرتابی کی تو

انسان کے لئے اس نے اپنی فاعلانہ جرأت سے انسان کو مجبوری سے مختاری کے مقام پر پہنچایا، اس نے انسان کو ترکِ اختیار کی صلاحیت عطا کی،

شعلہ ہا از کشتِ زارِ من دمید
او ز مجبوری بہ مختاری رسید
زشتیِ خود را نمودم آشکار
با تو دادم ذوقِ ترکِ اختیار

اب رہ گیا شیطان کی تخلیقی قوت میں شر کا پہلو، تو اسی ترک و اختیار کی صلاحیت کے ذریعے جو انسان کو شیطان کا عطیہ ہے، انسان شیطان کا مقابلہ کر سکتا ہے اور اسے نیچا دکھا سکتا ہے۔

بے نیاز از نیش و نوشِ من گزر
تا نہ گردد نامہ ام تاریک تر
صاحبِ پرواز را افتاد نیست
صید اگر زیرک شود صیاد نیست

خواجہ "اہلِ فراق" کی تخلیقی فعلیت کا راز "سوزِ فراق" ہے:-

گفت سازِ زندگی سوزِ فراق،
اے خوشا سرمستیِ روزِ فراق

بر لبم از وصل می ناید سخن!
وصل اگر خواہم نہ او ماند نہ من"

فراق تخلیق کی ایک بہت اہم صفت ہے ، وحدت الوجود میں کیفیت فلسفہ بڑا نقص یہی ہے کہ اگر اشیا کی منفردیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو یہ خود عشق سے انکار کے مماثل ہو جاتا ہے جس پر مسئلہ وحدالوجود کی بنیاد ہے ۔ مادی عشق کے متعلق اسی طور پر بحث کرتے ہوئے ، آلڈس ہکسلے نے کہا ہے کہ اگر خودی اور غیر خودی میں شدید تفریق نہ ہو تو عشق وجود ہی میں نہیں آ سکتا ، اقبال کے شیطان کا فلسفہ کچھ ایسا ہی ہے ۔

شیطان فاعلانہ قوت اور حرکت کا ایک بہت بڑا مظہر ہے ۔ اُسے انسان سے سب سے بڑی شکایت یہ ہے کہ انسان نے اپنے آپ کو اس کا شکار بن جانے دیا مگر اسے شکار نہ بنایا ، اس سے وہ فاعلانہ قوت اور حرکیت حاصل نہ کی سکے

اے خداوند صواب و ناصواب
من شدم از صحبت آدم خراب
ہیچ گہ از حکم من سر بر نتافت
چشم از خود بست و خود را در نیافت

صیدِ خود صیاد را گوید بگیر
الاماں از بندۂ فرماں پذیر
از چنیں صیدے مرا آزاد کن
طاعتِ دیروزۂ من یاد کن،
ہمتِ آب و گل از من باز گیر
می نیاید کودکی از مردِ پیر

یہ انسان جو صرف شیطان سے شر کا پہلو سیکھ کے قانع ہو جاتا ہے اور شیطان کی ہمہ گیر تخلیقی فاعلیت کو تنکار ہیں کرنا چاہتا، آب و گل کے کھلونے سے زیادہ نہیں، شیطان اپنے مقابلے کے لئے انسانِ کامل کی تخلیق کی دعا مانگتا ہے ــــ دعا اس لیے مانگتا ہے کہ اگر ثنویت میں ذرا بھی جان ہے تو ایسا انسان کامل جس کی ہستی کی بنیاد خیر کی قدروں پر ہو، یزداں ہی کی تخلیق ہو سکتا ہے، اہرمن کی نہیں ــــ جو خود اس کی گردن مروڑ دے، جس کی تخلیقی حرکت، شیطان کی شر انگیز تخلیقی قابلیت سے زیادہ طاقتور ہو،

بندۂ صاحب نظر باید مرا
یک حریفِ پختہ تر باید مرا

بندۂ باید کہ پیچد گردنم
لرزہ انداز و نگاہش در تنم
آں کہ گوید " از حضورِ من برو"
آں کہ پیشِ او نیرزم با دو جو
اے خدا یک زندہ مردِ حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست

شیطان کے اس باقاعدہ تعارف سے بہت پہلے "پیامِ مشرق" میں اقبال نے "تسخیرِ فطرت" کے نام سے ایک چھوٹی سی نظم آفرینشِ انسان، اور اس کی تکمیل میں شیطان کے حصّے کے متعلق لکھی ہے، موضوع وہی پرانا ہے، جو تمام صحائفِ آسمانی میں موجود ہے اور جس کی بنا پر ملٹن نے فردوسِ گم شدہ لکھی تھی، اقبال نے یہاں شیطان کو ڈرامائی انداز میں پیش کیا ہے، انسان کی آفرینش قدرت کا اعلیٰ ترین شاہکار تھی، کیونکہ حیاتی نظام میں انسان کی پیدائش شعور کی پیدائش ہے جو اپنا، انسان کا اور خود کائنات کا احتساب کر سکتا ہے، شعور کی پیدائش کے ساتھ ہی قدرت نے ایک ایسی تخلیقی فعلیت بھی پیدا کی، جو سکون سے حرکت کی طرف، طاقت سے طاقت کے استعمال کی طرف تسلیم سے تجربے کی طرف انسان کے اس شعور کو پھیرنا چاہتی تھی ۔

یہی تجرباتی، متحرک، طاقتور رجحان انکارِ ابلیس ہے۔ اس ابتدائی مرحلہ پر خیر کی کیفیت محض سکونی ہے۔ یہ تو شر سے امتزاج پانے کے بعد ممکن ہو سکتا ہے کہ حرکت و خیر کا بھی آلۂ کار بنایا جائے، اس لئے اس مرحلہ پر انکار محض طاقت اور طاقت کی حرکیت ہے۔ شیطان میں وہی محرک قوت موجود ہے جو کائنات کے دوسرے حرکی مظاہر میں بھی پائی جاتی ہے ؎

می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات
من بہ دوِ صرصرم، من بہ غوِ تندرم

یہ کہنا غلط ہے کہ شیطان کی ٹریجڈی یہ ہے کہ وہ اپنے افعال میں نظم و ضبط نہیں پیدا کر سکا۔ (جیسا کہ یوسف حسین خاں صاحب کا خیال ہے) وہی نظم و ضبط جو مسلسل حرکت سے پیدا ہوتا ہے ...... کائنات میں بھی ہے اور شیطان کی حرکت میں بھی:-

رابطۂ سالماتِ ضابطۂ امہات
سوزم و سازم ہے ہمہ آتش مینا گرم

اگر شیطان میں تخریبی شر ہے تو اس کا مقصد بھی تازہ بتازہ نئے سے نئے اور زیادہ نئے قسم کی تخلیق ہے ؎ ساختۂ خویش را در شکنم ریز ریز
تازہ غبارِ کہن پیکرِ نو آورم

از زدِ من موجِ چرخِ سکوں ناپذیر
نقش گرِ روزگار، تاب و تبِ جوہرم

شعورِ انسانی کی آفرینش سے پہلے نور و ظلمت کی آویزش کے امکانات کم تھے، شعورِ انسانی کی پیدائش کے ساتھ ہی حرکت کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، حرکت کا رجحان آفریدہ نظام کی تقلید اور اس سے مفاہمت کی طرف بھی ہو سکتا ہے، یہ ایک پُرسکون، حرکت ہے اور اس میں خیر کے امکانات زیادہ ہیں، اگر ساتھ ہی حرکت کا رجحان تجربے کی طرف بھی ہو سکتا ہے اس میں شر اور نقصان اور تصادم کے امکانات زیادہ ہیں،

تو بہ بدن جان دہی، شور بجاں من دہم
تو بہ سکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم

اور "اغوائے آدم" میں بھی سب سے بڑی حجت یہ ہے کہ سوز و ساز کی زندگی سکونِ دوام سے بہتر ہے، صرف دو قدریں ہیں جو انسانی شعور کے لئے انتہائی اہمیت رکھتی ہیں۔ اُن کے آگے (نی نٹشے کے خیال کے مطابق اور یہاں یہ سخن گسترانہ بات ہے) خیر و شر کے معیار ہیچ ہیں۔ یہ دو قدریں حرکت اور قوت ہیں :۔

زشت و نکو زادۂ وہم خداوندِ ست
لذتِ کردار گیر، گام بزن جوئے کام

تیغِ درخشندۂ، جانِ جہانِ گسل
جوہرِ خود را نما، آئے برونِ از نیام

جب قوت کی تلوار میان سے کھینچ ہی لی جائے تو خونریزی خود بخود لازم آجاتی ہے۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ شعور کے ابتدائی مرحلے میں جنگ سکون اور حرکت کے درمیان ہے، پھر جب اس جنگ کے دوران میں خیر سکون کو چھوڑ کے شر سے مقابلے کے لئے خود بھی حرکت اختیار کرتا ہے (یہ شیطان کی معزولی ہے) تب لڑائی خیر کی حرکت اور شر کی حرکت میں ہوتی ہے، اس دوسرے مرحلے میں خیر کا شاہین، شر کے کبوتر کا لہو پیتا ہے، طاقتِ محض کا جواز خیر اسلئے روا رکھتا ہے کہ شر کی ممکنہ طاقت کا مقابلہ کیا جاسکے،

شر کی وجدانی خصوصیتِ ذاتی اور اس کا سب سے بڑا کارنامہ انسان کی جبلا وطنی یا موثر خودی کی تخلیق ہے جس کے ساتھ زمانِ مکانی یا زمانِ مسلسل کا تعلق ہے،

تو نشناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیاتِ دوام؟ سوختنِ ناتمام

اور انسان کی موثر خودی کا پہلا احساس احساسِ مکان ہے اور مکان کے ساتھ اس کی تسخیر کے امکانات کی طرف انسان کا شعور حرکت کرتا جاتا

ہے :-

چه خوش است زندگی را همه سوز و ساز کردن
دل کوه و دشت و صحرا به دمے گداز کردن
ز قفس درے گشادن به فضائے گلستانے
ره آسمان نوردن به ستاره راز کردن

وجدان اور تعقل یہ دو ذرائع ہیں جن کے ذریعے انسان حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے ؎

گدازهائے پنهاں به نیاز هائے پیدا
نظرے ادا شناسے به حریم ناز کردن

اور قیامت کے دن آدمی (جو غالباً اس درمیان میں مزید ارتقا کے بعد انسانِ کامل بن جاتا ہے، جو غالباً وجدان تو ایک طرف تعقل میں وہ مقام حاصل کر چکا ہے کہ شیطان کی فطرت چالاک یعنی شیطان کی قوت اور عقلیت کو بھی اسیر کر چکا ہے)

جب اپنے اکتسابِ کائنات کا ذکر کرتا ہے تو اس میں شیطان کی قوتِ عمل کے پہلو کو بھی سراہتا ہے ۔

گرچه فسونِ تو مرا برد ز راهِ صواب
از غلطم در گذر، عذرِ گناهم پذیر

رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم
جز بکمند نیاز ناز نہ گردد سپہر

اجتناب کائنات کے لئے شیطانی شر انگیز حرکیت کا انجذاب اس لئے ضروری ہے کہ جو "سوز و ساز و درد و داغ و جستجوئے و آرزو" اس جہان رنگ و بو کی سب سے بڑی خصوصیت ہے، اسی سے اقبال کے شیطان کا خمیر تیار ہوا ہے، یہاں پھر آنی کی ثنویت کا اثر اسلامی الہیات کے علی الرغم اندر ہی اندر زہر کی طرح سرایت کر گیا ہے، کہ کائنات شیطان کی فعلیت کا نتیجہ ہے اور اسی لئے شر اس کے مایۂ خمیر میں ہے۔ "اقبال نے بڑی احتیاط سے اس تخلیقی فعلیت کے شر کو بجائے وجہ آفرینش سمجھنے کے کائنات کے باطن کی طرف منتقل کر دیا ہے، جہاں یہ آتش فشاں کے اندرونی مادے کی طرح دبا ہے اور بیرونی سطح کی تخلیق میں دخل دیتا جاتا ہے، سوز دروں کائنات شیطان کی نومیدی سے قائم ہے، شیطان کی اصلی مصروفیت انسان میں ذوق نمو پیدا کرنا اور خود اس کے تعقل کو تصادم کی آماجگہ بنانا ہے اس طرح شیطان سوز دروں کائنات کی طوفانی لہروں پر انسانی شعور کی تربیت کر رہا ہے، اور "عالم افلاک" کے غیر تغیر پذیر سکون سے اسے اب بھی بیزاری ہے:-

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو،

دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے؟ میں کہ تو؟

ابنِ عربی سے اقبال کو بہت اختلاف تھا، حضرت مجدد الفثانی کی طرح انہوں نے بھی اپنی رہنمائی کے لیے نصوص کو انتخاب کیا تھا نہ کہ فصوص کو، خصوصاً مسئلہ فنا کے متعلق اقبال کا خیال تھا کہ حضرت ابنِ عربی کے تصورات مسلمانوں کے قوائے عمل کے لئے سمِ قاتل ہیں، اس لئے "تقدیر" کے عنوان سے جو نظم ضربِ کلیم میں شامل اور ابنِ عربی سے ماخوذ ہے، وہ ایسی ہے کہ اس کا تعلق محض آزادیِ ارادہ سے ہے، اکثر متکلمین کی طرح ابنِ عربی بھی آزادیِ ارادہ کے قائل تھے، اقبال کا اگرچہ یہ عقیدہ ہے کہ "حقیقت درمیان جبر و قدر است" لیکن وہ قدر کو اتنا طاقتور تسلیم کرتے ہیں کہ وہ مشیتِ الٰہی تک کو بدل سکتا ہے، اور جبر پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔

عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں
تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

انسان کے لئے حقیقت درمیانِ جبر و قدر تھی، اور انسان کی آزادی

ارادہ باوجود انتہائی آزادی کے ایک بڑی معمولی حد تک پابند بھی
سہی لیکن شیطان کی تخلیقی نیت ہرگز کسی جبر یا مشیت کی پابند نہیں
اس لئے جب شیطان خدا کے سامنے یہ تاویل پیش کرتا ہے کہ

حرف استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

تو خدا اس سے یہ سوال پوچھتا ہے کہ جبر مشیت کا قانون اس پر
انکار سے پہلے نافذ ہوا یا بعد پھر خدا نے فرشتوں سے ارشاد
فرمایا ہے کہ یہ پستی اور جبر پرستی اس نے انسان سے سیکھی ہے۔

دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

جس طرح نوفلاطونیت سے بل کھا کر الٰہیات جبر و قدر کی انتہا تک
پہنچ گئے، اسی طرح ابن عربی یہاں تک پہنچے۔
لاحول ولا قوۃ الا باللہ سے بھی جو مطلب ظاہر ہے اس کے
بعد اسلام میں ثنویت کی گنجائش نہیں رہتی ہے۔ اسلامی تفکر میں اس
کی کوشش کی گئی کہ ثنویت کے تخیل سے کسی طرح کا شرک نہ پیدا
ہونے دیا جائے، صوفیائے کرام جن کی سمع بڑی حد تک ابن عربی
کے تفکر سے ملی ہے، شیطان کے مسئلے پر بھی بحث کی ہے۔ یہاں تضاد

اور اصلی لڑائی انسان اور شیطان، حقیقتِ مادیہ اور حقیقتِ ناریہ
میں سمجھے کہ اہرمن اور یزداں ہیں۔ اہرمن اور یزداں کے تصور
کو ذاتِ حق میں تحلیل سمجھا گیا ہے، جو جامع ضدین ہے، چنانچہ عبدالکریم
جیلی نے "انسان کامل" میں جس کا اقبال پر ابتداء سے بڑا گہرا اثر پڑا
ہے، یوں بحث کی ہے:۔

"جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ بھی پیدا کیا اپنی ذات سے
پیدا کیا ہے، اور ذاتِ حق ذاتِ متضاد ہے، اس لئے وہ ضدین سے
متصف ہوتی ہے، لہٰذا عالمین کو بحیثیت صفاتِ جمال و نور ہدایت
کے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے، اور ابلیس اور اس کے اتباع کو بحیثیت صفاتِ
جلال، ظلمت و ضلال کے نفسِ محمدی سے پیدا کیا ہے۔[۱]

ثنویت کا نظریہ وحدانیت میں [illegible] جلال کو [illegible]
عبدالکریم جیلی نے پہلے ہی واضح کر دیا ہے کہ جلال اور [illegible]
کی حقیقت ظہور ہے۔ ہر جمال [illegible] سے ظہور ہوتا ہے، جلال
کے اسم [illegible]
[illegible] جمال کا جلال [illegible] کیا ہے کہ [illegible]

۱؎ عبدالکریم جیلی: انسان کامل، ترجمہ [illegible] صفحہ ۲۰۴

جمال کے لئے جلال ہے اور ہر جلال کے لئے جمال اور بجز اسکے خلقت کی ہاتھوں میں کچھ نہیں یعنی جمالِ الٰہی سے اُن پر سوائے جمال الجلال اور جلال الجمال کے کچھ ظاہر نہیں ہوتا ہے۔[۱]

ابلیس کی بحث میں تفصیل سے عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے۔ "حق تعالےٰ نے اُس سے کہا تھا کہ اے عزازیل میرے سوا کسی کی پرستش نہ کرنا۔ پھر جب آدم کو پیدا کیا اور ملائکہ کو حکم دیا کہ اسے سجدہ کریں تو ابلیس پر امر مشتبہ ہوگیا اُس نے سمجھا کہ اگر آدم کو سجدہ کروں گا تو غیرِ خدا کا عابد بنوں گا۔ یہ نہ جانا کہ جس نے امرِ الٰہی کے موجب سجدہ کیا، خواہ وہ سجدہ غیر کے لئے ہو وہ سجدہ خدا ہی کے لئے ہوتا ہے، اس خیال میں وہ سجدے سے رُکا رہا، اسی تلبیس کے نکتے کی وجہ سے جو اس میں واقع ہوئی اُس کا نام ابلیس پڑگیا . . . . پھر جب اُس سے حق تعالےٰ نے کہا کہ تجھے کونسی چیز اُس شخص کو سجدہ کرنے سے مانع رہی، جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا . . . . خدائے تعالےٰ کے قول کے جواب میں ابلیس بولا، کہ میں اُس سے بہتر ہوں، مجھے تُو نے آگ سے پیدا کیا اور اس کو

---

[۱] عبدالکریم جیلی "الانسان کامل" مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۱۱۶ بدا

ہستی سے - ابلیس کا یہ جواب اس بات کی دلیل ہے کہ وہ دربارِ الٰہی کے آداب سے سب سے زیادہ واقف تھا اور سوال اور اس کے مناسب جواب کو خوب جانتا تھا، اس لیے کہ حق تعالےٰ نے اس سے مانع کا سبب نہیں پوچھا - اگر ایسا ہوتا تو سوال کی صورت یہ ہوتی کہ تو اس کو ۔۔۔ سجدہ کرنے سے کیوں رُکا رہا جس کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا، لیکن خدا تعالےٰ کو مانع کی ماہیت مطلوب تھی نہ کہ مانع کا سبب - پس ابلیس نے بھی اس امر کے بھید پر کلام کیا کہ اس سے بہتر ہوں اس لئے کہ حقیقتِ ناریہ کہ وہ ظلمتِ طبیعت ہے جس سے تو نے مجھ کو پیدا کیا حقیقتِ خاکیہ سے جس سے تو نے آدم کو پیدا کیا، بہتر ہے، اسی سبب نے اس بات پر مجھے آمادہ کیا کہ میں اُسے سجدہ نہ کروں، کیونکہ حقیقتِ ناریہ علو کو چاہتی ہے، اور حقیقتِ طینیہ پستی کو - کیا تجھے معلوم نہیں کہ اگر موم بتی کو اُلٹا کر بھی دیا جائے، تو بھی شعلے کا رجحان اُوپر کی طرف رہتا ہے، بخلاف اس کے اگر تو ایک مٹھی بھر خاک اوپر کو پھینکے تو وہ فوراً نیچے کو گرے گی۔[1]

اقبال نے انکارِ ابلیس میں اسی کا خلاصہ بیان کیا ہے:-

[1] عبدالکریم جیلی "انسان کامل" مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۱۴۲

نوری نادان نیم سجدہ بہ آدم برم!
او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم

لیکن عبدالکریم جیلی کی تشریح آگے چل کر ابن عربی کی اس نظم کے مفہوم سے بالکل مختلف رخ اختیار کر لیتی ہے جس کا ترجمہ اقبال نے ابلیس کی آزادی ارادہ کے نظریے سے اتفاق کرنے کے لئے کیا تھا۔ عبدالکریم جیلی نے ابلیس کی آزادی ارادہ سلب کر لی ہے، جبر نے اطاعت و بندگی کی شکل اختیار کر لیا ہے: "وہ جانتا تھا کہ خدا اس راز سے واقف ہے اور نیز اسے یہ بھی معلوم تھا کہ یہ مقام تشریف ہے نہ کہ مقام تکلیف، اگر تکلیف کا مقام ہوتا تو اس کے ساتھ یہ بھی کہہ دیتا کہ میرا تیرے اسی امر پر اعتماد ہے، جس میں تو نے مجھے حکم دیا تھا کہ میرے سوا کسی کو سجدہ نہ کرنا، لیکن جب اس نے دیکھا کہ یہ محل عتاب ہے تو ادب اختیار کیا، اور اس عتاب سے اس نے یہ بھی معلوم کر لیا کہ وہ اصل امر اس پر مشتبہ ہو گیا ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ نے اسے ابلیس کے نام سے پکارا تھا . . . نہ اس پر وہ رویا، پچھتایا، اور نہ نادم ہوا نہ توبہ کی . . . کیونکہ وہ جانتا تھا کہ اللہ وہی کرتا ہے جو اس کا ارادہ ہوتا ہے، اور اسی چیز کا ارادہ کرتا ہے جو حقائق کا مقتضا ہوتا ہے کہ ان میں تبدیلی نہیں واقع ہو سکتی، پھر اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی بارگاہ قرب سے بعید

کی پستی کی طرف پھینک دیا۔[1]

اقبال کا انسان جب اپنا مقام پا چکتا ہے، جب اس کی خودی، ذوقِ
جدائی اور ذوقِ بقا سے لذت یاب ہو چکتی ہے تو وہ شیطان کی آگ
اس کی آتشِ فراق کو اپنی آگ سے پیدا سمجھتا ہے۔ "ارمغانِ حجاز" پر
جو سلسلہ اقبال نے "گو ابلیس را" کے نام سے شروع کیا ہے، اُن کے
اہرمن نے اُن سے مجبوری نہیں سیکھی ہے، بلکہ اُن کے اہرمن کی آگ
اُن کی آگ سے روشن ہوتی ہے

جہاں ہا از عدم بیرون کشیدند
ضمیرش مردہ و بے ہنگامہ دیدند
بغیر از جانِ ما سوزے کجا بود
ترا از آتشِ ما آفریدند

نہیں معلوم خواجۂ اہلِ فراق کا فراق کے عالم میں کیا حال ہے، مگر
انسان نے وجودِ مطلق سے جدا ہو کے اپنے آپ سے آگاہی حاصل کی،
اسی عالمِ آب و خاک نے اُسے اپنے آپ سے آگاہ کیا، یہاں عہد پیمان
خودی کی کارش کی آگاہی سے بالکل مختلف ہے! میں سوچتا ہوں اس سے

---

[1] عبدالکریم جیلی "انسانِ کامل" مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۱۴۱

"میں ہوں" کی جگہ "میں ہوں اس لئے میں سوچتا ہوں"۔ کا تصور لے لیتا ہے۔

جدائی شوق را روشن بصر کرد
جدائی شوق را جوئندہ تر کرد
نمیدانم کہ احوالِ تو چوں است
مرا ایں آب و گل از من خبر کرد

انسان میں جب حالتِ "فراق" یعنی "ذوقِ آگاہی"، آئینہ ذوقِ خودی، ذوقِ خودشناسی پیدا ہو چکا ہے تو وہ اس شیطان کو ترغیب دیتا ہے جو خود پہلے اسے "ترغیب" دے کے یعنی عقل اور تجربے، نئی تخریب اور نئی تخلیق، القصہ مختصر حرکت کی دعوت دے کے جنت سے نکلوا چکا تھا،

بیا تا نرد را مردانہ بازیم
جہانِ چار سو را در گدازیم
بافسونِ ہنر از برگ کاہی
بہشتے ایں سوئے گردوں بسازیم

انسان اہرمن کی تخلیقی قابلیت کو دعوت دے رہا ہے کہ آسمان کے اس طرف ایک نئی جنت بنائی جائے۔

اور اس مرحلے پہ یہ فرض ہی ہو جاتا ہے کہ قلندر اپنا سخن گسترانہ اندا

چھوڑ کے الوہی اہرمن اور مذہبی (اسلامی یا یہودی) ابلیس کے تصور کو واضح کرے اس لئے اس کے بعد کے حصے کا عنوان ہے "ابلیس خاکی و ابلیس ناری" ابلیس خاکی کے کئی مظاہر ہیں یعنی خاکی ابلیسوں کی کوئی انتہا نہیں، یہ بڑے سستی قسم کے شیطان ہیں،

بہ ہر کو رہزنان چشم و گوش اند
که در تاراج دلہا سخت کوش اند
گران قیمت گناہے با پشیزے
کہ این سوداگران ارزاں فروش اند

یہ خاکی ابلیس انسان کی آنکھوں پہ پٹی باندھ دیتا ہے اس کی ترغیب کے ذرائع سستے سہل اور چھچھورے ہیں یہ مقاومت اور مقابلے کا سبق نہیں سکھاتا بلکہ فریب سکھاتا ہے۔

چہ شیطانے خرامش واژگونے
کند چشم ترا کور از فسونے
من او را مردہ شیطانے شمارم
کہ گیرد چوں تو نخچیرے زبونے

یہ خاکی ابلیس تو معمولی شکار کھیلتا ہے۔ اس کے مقابلے میں آتش نژاد اہرمن اس شیطان ناری سے کیا نسبت۔ ابلیس ناری [illegible]

کامل عیار رکھتا ہے۔ وہ ابلیس ناری اپنے برابر کا حریف ڈھونڈھتا ہے، انسان کامل پر ضرب لگاتا ہے۔ خاکی ابلیسوں کی طرح صیدِ لاغر نہیں ڈھونڈتا

حریفِ ضربِ او مردِ تمام است
کہ ایں آتش نسب والا مقام است
نہ ہر خاکی سزاوارِ نخ اوست
کہ صیدِ لاغرے بر وے حرام است

اس طرح وہ ثنویت جو اہرمن کو یزداں سے جدا کرتی تھی، ابلیس خاکی کو ابلیس ناری سے جدا کرتی ہے، ابلیس خاکی وہ شیطان ہے جس کی خودی سے خلاقانہ صفت سلب کی جا چکی ہو، اس کے بعد اس میں سوائے فریب اور رزق کے اور کچھ باقی نہیں رہتا، موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کے تمام داؤں پیچ ابلیس خاکی کے سکھائے ہوئے ہیں، یہ سیاسی شاطر خود ایک طرح کے خاکی ابلیس ہیں۔

افزود

اقبال کی آخری تصنیف میں شیطان اپنی سیاسی مجلس شوریٰ میں رونق ہے، اشتراکیت کو وہ "مزدکیت" کہتا ہے تو یہ خاکی ابلیس گر۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس پر ہانی ڈالے اہرمن، ابلیس ناری کا پرتو نہیں پڑا، یہاں وہ کائنات کا نہیں بلکہ شر انگیز سامراجی نظام کا خالق ہے اقبال کا خیال ہے کہ مزدک کی اشتراکیت بداہتہً مانی کے فلسفہ

کی ہمہ گیر ترویج کا نتیجہ تھے ۔ مزدک کہتا ہے کہ تمام انسان مساوی ہیں اور انفرادی جائیداد کا تصور مخالف دیوتاؤں کا پیش کردہ ہے ۔ جن دیوتاؤں کا مقصد یہ ہے کہ خدا کی کائنات کو لامحدود تباہی کا منظر بنا دیں[1]

جو ثنویت مانی کے یہاں ہے اس سے مزدک کی ثنویت ملتی جلتی ہے لیکن آخر الذکر کی ثنویت اتنے مربوط فلسفیانہ نظام کی پابند نہیں مانی کی طرح مزدک نے بھی یہ تعلیم دی کہ اشیاء کا اختلاف و تنوع دو مستقل و ازلی قوتوں کے امتزاج و اتحاد کا نتیجہ ہے، جن کو اس نے شید (نور) اور تار (ظلمت) کے ناموں سے موسوم کیا لیکن وہ اپنے پیشرو سے اس امر میں اختلاف رکھتا تھا کہ ان کے اتحاد اور ان کے آخری انفصال کے واقعات بالکل اتفاقی تھے نہ کہ کسی اختیار و انتخاب کا نتیجہ[2] اس طرح مزدکیت میں تضاد، تصادم اور امتزاج محض اتفاقی ہیں، یہ ایک علیحدہ تصور ہے اور مارکسی مادی جدلیت کے برعکس ہے۔ اس کے باوجود اقبال نے ابلیس کی زبانی کارل مارکس کو "وہ یہودی فتنہ گر، وہ روح مزدک کا بروز" کہا ہے۔ یہاں مانی کا اہرمن گویا کہ سامراجی نظام کا شیطان اور اس

---

[1] فلسفۂ عجم [2] فلسفۂ عجم

کی روحِ رواں بن جاتا ہے :-

میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

یہ سامراجی نظام ، ابلیسی نظام ہے ، جس میں انسان غلام بن جاتا ہے
اور مذہب افیون :-

اس میں کیا شک ہے کہ محکم ہے یہ ابلیسی نظام
پختہ تر اس سے ہوئے خوئے غلامی میں عوام
ہے ازل سے ان غریبوں کے مقدر میں سجود
ان کی فطرت کا تقاضا ہے نمازِ بے قیام
طبعِ مشرق کے لئے موزوں یہی افیون تھی
ورنہ قوالی سے کچھ کمتر نہیں علمِ کلام

سامراجی نظام کی روح شیطانی ملوکیت یا شہنشاہیت ہے ، خواہ
خارجی دستور آمرانہ ملوکیت کا ہو یا سرمایہ دار جمہوریت کا یا فاشسٹیت کا
یہ روح شیطانی مزدکیت (اشتمالیت) سے زیادہ اسلام سے اس لئے
خائف ہے کہ اسلامی اشتراکیت اس کی روحانی تخریب کا بھی توڑ ہے
قصہ مختصر یزداں کا اہرمن جس کی فعلیت کے نتیجے کے طور پر کائنات وجود
میں آئی اقبال کے کلام میں اس صفت اپنی طاقت اور قوت استعمال

کرتا ہے، جب آدم کا شعور نیا نیا پیدا ہوا تھا، اور سوال سکون اور حرکت کے درمیان انتخاب کا تھا، اس مرحلے پر شیطان نے حرکت کی طرف انسان کی رہبری کی، انسان کا رحجان دیکھ کر خیر نے بجائے سکون کے حرکت ہی کو اپنی جلوہ گاہ بنایا اور اس کے بعد ارتقا بالضد کا جو دور آیا اس میں کشاکش خیر کی حرکت اور شر کی حرکت کے درمیان ہوتی رہی شیطانی حرکت یا شر کی حرکت جس نے ابتدا میں قلد آفرینی خودی کو موثر خودی کا امکان سمجھایا تھا، خود موثر خودی کی بعض پستیوں اور پابندیوں کا شکار ہوتی گئی، اس کے برعکس خیر کی حرکت کی جولانی بڑھتی گئی، اس کی سماجی اور معاشی تطبیق آخر میں یہ ہوئی ہے کہ شیطانی قوت آخر میں ملوکیت، سامراج سرمایہ دارانہ نظام بن گئی، خیر کی قوت اشتمالیت اور اسلامی اشتراکیت کے اصول بنا کے اس کے توڑ کا سامان پیدا کرنے لگی

اسکندر و چنگیز

اس طرح ملوکیت اور شہنشاہیت اہرمنی اور شیطانی قوت کے مظاہر ہیں، تمام بڑے فاتح خواہ وہ تیمور ہوں یا چنگیز یا نپولین انسانی اہرمن ہیں، جنکی قوت بحیثیت قوت اور حرکیت بحیثیت حرکیت قابل تعریف ہے، باوجود اس کے کہ اساسی طور پر یہ قوت اور حرکیت شریر اور شر انگیز ہے۔

نپولین کا جوشِ کردار ہو یا تیمور کا قوتِ کردار، اس کا "حوالہ غلغلہ در گنبدِ افلاک انداز" قوتِ محض کی نفی نہیں بلکہ اضافی تعریف ہے۔ یعنی اس وقت ان فاتحوں یا شہنشاہوں کی قوت یا حرکت کی مجرد خصوصیتوں کا ذکر کیا گیا ہے اور شعوری وجود کے لیے شر کے تعلق کو فراموش کر دیا گیا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے شیطان کو ڈرامہ "مشتری" پر جگہ دیتے وقت اس کے محض صاحبِ "اہلِ فراق" ہونے کو اہمیت دی گئی، اور شر کے پہلو کو نظر انداز کر دیا گیا، یا جیسے "تسخیرِ فطرت" میں شیطان کے تخلیقی سوز و ساز کو اہمیت دی گئی، اس کی قوت کے تخریبی پہلو کو قطعی طور پر اتنا اہم نہیں قرار دیا گیا، جس طرح اس سے یہ لازم نہ آتا کہ "اسلامی الہیات کی تشکیلِ جدید" کا مرتب شیطان کا پیرو تھا، اسی طرح یہ بھی لازم نہیں آسکتا کہ اسلامی اشتراکیت کا علمبردار چنگیز یا ہلاکو کی حمایت اور قطعی طور پر قدر کرتا تھا، مزید تشریح اس شعر سے ہوتی ہے۔

دوزخ کے کسی طاق میں افسردہ پڑی ہے
خاکسترِ اسکندر و چنگیز و ہلاکو

اس طرح شیطان کی تخلیقی حیثیت سے دنیا میں خیر و شر کا ہنگامہ برپا ہوتا ہے، کائنات سکون سے حرکت کی طرف قدم اٹھاتی ہے، اسی طرح تاریخِ انسانی کا آغاز اور اس کا تمام سکون و حرکت کردار سے ظاہر ہوتا ہے۔

خواہ یہ جوشِ کردار باطل ہی کا کیوں نہ ہو، نپولین، سکندر اور تیمور کا
جوشِ کردار یہ اعجازی قدر رکھتا ہے کہ اس سے تاریخ میں ہلچل پیدا ہو
جاتی ہے۔

راز ہے راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب و فراز

یہ تو جوشِ کردار کی انسانی عظمت و شوکت ہے جو آدمی [illegible] کے
معیار پر جانچی نہیں گئی لیکن اگر یہی جوشِ کردار خمیرِ مومن میں ہو تو اس میں
خدائی صفات پیدا ہو جاتی ہیں:-

صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

اس مسئلے کو اقبال نے مبہم نہیں چھوڑا ہے [illegible] ضربِ کلیم میں ایک نظم
ہے "قوت اور دین" اس میں انہوں نے تیمور، سکندر اور چنگیز کو جوشِ کردار
کے مظہر [illegible] اگر خیر [illegible]

کا پابند نہ ہو تو نہایت درجہ مہلک ہے اور عقل و علم و ہنر اس کے آگے خس و خاشاک کی طرح بہہ جائیں گے۔

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک
تاریخِ امم کا یہ پیامِ ازلی ہے
صاحب نظراں! نشۂ قوت ہے خطرناک!
اس سیلِ سبک سیر و زمیں گیر کے آگے
عقل و نظر و علم و ہنر ہیں خس و خاشاک
لادیں ہو تو ہے زہرِ ہلاہل سے بھی بڑھ کر
ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک

فاشطیت کا الزام

یہاں "دین" کے معنی بالکل لفظی نہیں لینے چاہئیں اور نہ اقبال کا مقصد کسی قسم کی مذہبی فاشطیت ہے، اجتماعی زندگی میں حصولِ قوت کو اقبال مدافعت کے لیے ضروری سمجھتے ہیں، جس کے بغیر اقوام و ملل کی بقا مشکل ہے، اجتماعی زندگی میں پہلے جلال کی ضرورت ہے اجلال پیدا ہو جاتے تو پھر جمال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے ؎ میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ امم کیا ہے
شمشیر و سناں اول طاؤس و رباب آخر

قوت کی حالت بہر حال جمال کی کیفیت پر فوقیت رکھتی ہے۔

سنگ می باشی؟ در پئے کارگہ شیشہ گذر
وائے سنگے کہ صنم گشت و بہ مینا نرسید

اس میں کوئی شک نہیں کہ یک رنگی و آزادی (جو قوت کی پیداوار ہے) ایسا کے باعث جمال ہی اپنے اندر باطنی قوت کے تمام خصائص پیدا کر سکتا ہے۔ اجتماعی زندگی کے لئے نہیں بلکہ فرد کے لئے یہ باطنی قوت عقل کے تعلق سے فکر اور عشق کے تعلق سے جذب بن جاتی ہے۔ لیکن اس باطنی قوت میں بھی جو قوت تخیل کی مثال کی طور پر کام آسکتی ہے بغیر جرأت رندانہ کے کام نہیں چلتا ؎

کیوں ہاتھ نہیں آتا وہ گوہر یکدانہ
یک رنگی و آزادی اے ہمت مردانہ
یا سنجر و طغرل کا آئین جہانگیری
یا مرد قلندر کے انداز ملوکانہ
یا حیرت فارابی یا تاب و تب رومی
یا فکر حکیمانہ یا جذب کلیمانہ
پیری کا فقیری میں، شاہی میں غلامی تھا
کچھ کام نہیں بنتا بے جرأت رندانہ۔

اقبال نے مسولینی پر جو کتاب لکھی ہے، اس میں مسولینی کے کردار کو بھی اضافی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے، "جوشِ کردار" کو یہاں اقبال نے "ندرتِ فکر و عمل" کا نام دیا ہے، یہ نظم اس زمانے کی لکھی ہوئی ہے جب رومی فاشسٹیت شہنشاہ پرست نہیں بننے پائی تھی، اس نظم میں مسولینی بھی تیمور چنگیز، اور نپولین کی طرح محض "جوشِ کردار" کا مظہر ہے اور یہ جوشِ کردار خیر کے معیار پر پرکھا نہیں گیا، لیکن باوجود اس توجیہہ کے ماننا پڑتا ہے کہ اقبال نے فاشسٹی انقلاب کے سرمایہ دار محرکات اور اس کے رجعت پسند مقصد کا نہ ذکر کیا ہے، اور نہ اس نظم میں اس طرف اشارہ کیا ہے اس سے بھی زیادہ یہ کہ مسولینی کے کردار کی اضافیت اس نظم میں اس حد تک یکطرفہ ہو کے رہ گئی ہے، فاشسٹی انقلاب میں انہوں نے "محبت کی حرارت" کا ذکر کیا ہے حالانکہ اس میں نفرت کی تو ضرورت تھی، اور دوسری جنگِ عظیم میں معلوم ہوا کہ "حرارت" کچھ ایسی زیادہ نہیں تھی، رجنی پام دت نے فاشسٹیت کا بے مثل انداز میں تجزیہ کیا ہے، "فاشسٹیت سرمایہ داری کے موجودہ نظام سے مختلف یا آزاد طور پر یا اس کے مخالف کوئی چیز نہیں، اس کے برعکس فاشسٹیت، موجودہ سرمایہ داری کے انتہائی زوال کی حالت میں اس کی خصوصیات اور اس کی حکمتِ عملی کو بڑے مکمل اور مربوط طور پر عمل میں لاتی ہے، فاشسٹیت کا بنیادی مقصد سرمایہ داری

کو اس انقلاب کے مقابل طاقتور اور برقرار رکھتا ہے جو وسائل پیداوار کی ترقی اور جماعتی کشمکش کے باعث قدرتی طور پر صورت پذیر ہوتا ہے۔ اس لئے فاشسطیت مزدوروں کی تحریکوں کو کچلتی ہے، پارلیمانی عمومیت کو دبانے کی کوشش کرتی ہے شہنشاہیت کو وہ معاشی تقویت فراہم کرنے کی ہر ذریعہ سے کوشش کرتی ہے، سامراجی رقابتیں بڑھتی جاتی ہیں اور اس طرح فاشسطیت اقوام کو جنگ کی طرف کھینچتی ہے۔ نہ وہ دائمی امن کے امکان کی قائل ہے، اور نہ امن کے فائدے کی کھلم کھلا وہ کہتی ہے کہ امن کی بجائے بعض قوموں کو برتری اور بعض کی کمتری پر ہونی چاہیئے۔

اس کے برعکس فاشسطیوں نے اپنی تحریک کے بڑے بڑے خوبصورت مقاصد بیان کئے، انہوں نے اس تحریک کو ایک روحانی حقیقت قرار دیا، جس کے اصول فرض شناسی، نظم و ضبط، حکومت ریاست، قوم اور تاریخ وغیرہ کے تصورات پر مبنی ہیں، لیکن یہ سارے خوبصورت نظریے بعد میں قلمبند کئے گئے، پہلے عملی طور پر فاشسطیت ظہور میں آئی، یہ ایک دشمن انقلاب تحریک تھی اور اطالیہ میں اس کا مقصد عوام اور عمال کی تحریکوں کو کچلنا تھا۔

فاشسطیت کی اس ساری معاشی اور سیاسی حقیقت کی طرف اقبال نے

"بالِ جبریل" کی "مسولینی" والی نظم میں اشارہ بھی نہیں کیا ہے، لیکن یہ غالباً کمزوری کا ایک گذرتا ہوا لمحہ تھا؛ برنارڈ شا کی اشتراکی ہمدردیوں سے کون انکار کر سکتا ہے مگر "جینیوا" میں ہٹلر اور مسولینی کی "مدرت فکر و عمل" سے وہ بھی مسحور ہو گیا۔ اس سے اس کی عمر بھر کی خدمت پر پانی نہیں پھیر اجا سکتا۔ ڈبلیو، ایچ، آڈن جواں سال انگریز شاعر جس کو اشتمالی تحریک سے بڑی ہمدردی رہی ہے بعض نظموں پر سے بھی جان لیمان نے فاشسٹی کہہ دیا ہے۔ اس قسم کے جملے بڑے غیر ذمہ دارانہ ہیں اور اقبال کی یہ واحد نظم ہے جس میں انہوں نے مسولینی کے کردار کے ایک ہی رخ کو ابھارا ہے، یعنی اس کو اسی روشنی میں دیکھا ہے جس میں وہ اس سے پہلے چنگیز اور نپولین کو یا خود "علم الملکوت" کو دیکھ چکے ہیں۔ جس جذبہ کو دلاورانہ کی روشنی میں "مسجد قرطبہ" میں "رومتہ الکبریٰ" کے جس انقلاب کی طرف اشارہ ہے، وہ میرے خیال میں فاشسٹی انقلاب نہیں۔

ملتِ رومی نژاد کہنہ پرستی سے پیر لذتِ تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جواں

لفظ "تجدید" سے یقیناً RISORGIMENTO مراد ہے جس کا سہرا مانسی نی، گاری بالڈی، وغیرہ کے سر ہے۔ اس نظم کے لکھے جانے کے تھوڑے ہی دنوں بعد فاشسٹیت کے دارکسی تجزیے کو انہوں نے عملی تاریخی واقعہ بن کے نمایاں ہوتے دیکھا، اطالیہ نے حبش پر حملہ کیا، اقبال

نے "پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق" میں نہ صرف مسولینی کے اطالیہ کو موردِ الزام ٹھہرایا ہے، بلکہ اس سرمایہ دار محرک کو بھی بے نقاب کیا ہے، جو اطالیہ ہی کی طرح کارفرما تھا، جیسے جینیوا میں ملوکیت کی نسل پرستی کی طرف بھی انہوں نے کھلم کھلا اشارہ کیا ہے،

زندگانی ہر زماں در کشمکش   عبرت آموز است احوالِ حبش
شرعِ یورپ بے نزاعِ قیل و قال   برّہ را کردہ است بر گرگاں حلال
نقشِ نو اندر جہاں باید نہاد   از کفن دزداں چہ امید کشاد
در جینیوا چیست غیر از مکر و فن   صید تو ایں میش و آں نخچیرِ من

اور اس چیرہ دستی کا علاج خواہ وہ سرمایہ دار عمومیت کی چیرہ دستی ہو یہ ملوکیت کی قوت محض قوت ہے، قوت ہی قوت کا مقابلہ کر سکتی ہے، جبر کو شکست دے سکتی ہے ۔

اہلِ حق را زندگی از قوت است
قوتِ ہر ملت از جمعیت است
رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں
قوتِ بے رائے جہل است و جنوں

جو قوت ظلمت کی قوت کا مقابلہ کرے اسے اپنے استعمال کا شعور ہونا چاہیے تا اس طرح خیر کی قوت کے لئے عقلیت لازم آتی ہے

ہٹلر کے متعلق اقبال نے کبھی کچھ نہیں لکھا، وہاں فاشطیت کی ظلمت کسی چھوٹے چراغ کے نور سے بھی منور نہیں تھی۔ ہٹلر اور مسولینی کی خودی کے ایک پہلو یعنی اس کی حرکیت کا ذکر کیا ہے، لیکن اس حرکیت کا مقصد خیر نہیں تھا تو پھر یہ باطل ہی باطل تھی۔ اپنے اس یادگار خط[1] جو انہوں نے ظفر احمد صاحب صدیقی کے نام لکھا ہے، اسلامی اخلاقیات کی روشنی میں ہٹلر اور مسولینی کے "بورژوا کردار" کو جانچا ہے۔ "دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ اُن کے عمل کے لئے حدود معین کرتا ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی قانون الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لئے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں دوسری صورت میں قانون الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے۔"

"مسولینی" کے عنوان سے ایک اور نظم "ضرب کلیم" میں شامل ہے

---

[1] اقبالنامہ صفحہ نمبر ۲۰۲

یہاں اقبال کا طرزِ استدلال وہی ہے جو جوش کی اس نظم کا ہے جو جنگ یورپ، "ایسٹ انڈیا کمپنی کے فرزندوں سے" کے نام سے شائع ہوئی ہے، اقبال اور جوش دونوں کا تخاطب سرمایہ دار عمومیتوں اور خصوصاً برطانوی حکومت کے فریب مصلحت آمیز سے ہے، اقبال کی نظم میں مسولینی صاف صاف اپنی سرمایہ دار شہنشاہیت کا اعلان کرتا ہے،

آلِ سیزر چوب نے کی آبیاری میں رہے
اور تم دُنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج

فاشسٹیت میں شہنشاہی کا عفریت کم سے کم بے نقاب تو ہو جاتا ہے سامراجی عمومیتوں کی طرح دھوکے کی چادریں تو نہیں اوڑھتا۔

یہ عجائب شعبدے کس کی ملوکیت کے ہیں
راجدھانی ہے مگر باقی نہ راجہ ہے نہ راج

انہی دنوں میں ابی سینیا کے متعلق انہوں نے جو نظم لکھی اس میں فاشسٹی شہنشاہیت پر ان کا تبصرہ اشتمالی تجربے سے بہت قریب ہے یہ کہ فاشسٹیت شہنشاہیت کی دوڑ اور مقابلے کو اور تیز کر کے بین الاقوامی جنگ کے دن قریب لے آئے گی فاشسٹیت اگرچہ کہ مذہب کا نام لیتی ہے، مذہب کی تمام اخلاقی قدروں کی دشمن ہے۔

یورپ کے کرگسوں کو نہیں ہے ابھی خبر
ہے کتنی زہرناک ابی سینیا کی لاش
ہونے کو ہے یہ مردۂ دیرینہ قاش قاش

اے وائے آبروئے کلیسا کا آئینہ
روما نے کر دیا سرِ بازار پاش پاش
پیرِ کلیسا! یہ حقیقت ہے دلخراش

"ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں جو ابلیس ہے، وہ بڑی حد تک مذہبی ابلیس ہے خاکی ابلیس، خاکیوں کا ابلیس، مانی کے اہرمن کے رتبے سے بہت گھٹا ہوا شیطان، اس کا کام انسان کو جہالت اور توہمات میں گرفتار کرا کے انہیں غلامی کا عادی بنانا ہے، سرمایہ عمومیت اسی شیطنت کا ایک کرشمہ ہے۔

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا خود شناس و خود نگر
مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر

شیطان کا ایک مشیر خائف ہے کہ انتخالی انقلاب کی قوتیں اِس سرمایہ داری کا خاتمہ کر دیں گی جو ابلیس کا سب سے بڑا شاہکار ہے لیکن ایک اور مشیر کہتا ہے کہ مزدوروں کی انقلابی تحریک کی توڑ کے لئے ابلیس نے فاشسطیت کو بھی تو پیدا کیا ہے، جو اپنی حفاظت اور بقا کے لئے سرمایہ داری کی آخری جارحانہ کوشش ہے۔ اس فاشسطیت میں ایک طرح کی سامراجی رومانیت اور شاعری بھی ہے (مسولینی کی تقریریں بہت مشہور تھیں)

توڑ اس کا رومۃ الکبریٰ کے ایوانوں میں دیکھ
آلِ سیزر کو دکھایا ہم نے پھر سیزر کا خواب
کون بحرِ رُوم کی موجوں سے ہے لپٹا ہوا —
گاہ بالا چوں صنوبر گاہ نالا چوں رباب

ابلیس کا تیسرا مشیر فاشسطیت کی حکمتِ عملی کا زیادہ قائل نہیں، کیونکہ انسان دشمنی اور ہوس پرستی کا کھیل جو سرمایہ دار عمومیت وھوکے کی ٹٹی کے پیچھے کھیلتی ہے، فاشسطیت کھلم کھلا کھیلتی ہے۔

میں تو اس کی عاقبت بینی کا کچھ قائل نہیں
جس نے افرنگی سیاست کو کیا یوں بے حجاب

اِس کے بعد ابلیس کے اس خاکی مظہر یعنی مسولینی کا کہیں ذکر نہیں

چنگیز، تیمور اور سکندر کی طرح اللہ کا نشتر بن کے اس نے بھی اپنے جوش کردار کی ایک جھلک دکھائی، خیر کے معیار نے اُسے باطل قرار دیا تاریخ نے اُسے اس سے بدتر قرار دیا، لیکن اقبال کی زندگی نے وفا نہ کی کہ وہ مسولینی کا حشر دیکھتے،

نی تشے کا نظریۂ قوت قوت کی بحث نی تشے کے ذکر کے بغیر نامکمل رہ جائے گی۔ نی تشے کے، فلسفۂ سخت کوشی میں اقبال یقیناً ایک بڑی دلکشی محسوس کرتے تھے، اور اگرچہ، اکثر تفصیلات، اور بعض بنیادی تصورات کی حد تک انہیں نی تشے سے اتفاق نہیں تھا، پھر بھی نی تشے کے تصورِ قوت کا اُن پر کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہوا ہے، اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ نی تشے کے ہم عصروں اور اُس کے بعد کے تمام بڑے بڑے مصنفین نے ڈارون اور لامارک کی ارتقائیت میں کسی نہ کسی طرح کے فوق البشر یا انسانِ کامل کے ظہور کے آثار دیکھے، اس فوق البشر کے تصور کو سب سے زیادہ جرأت کے ساتھ نی تشے نے پیش کیا، برگساں کا جوشِ حرکتِ حیات سے ارتقا یافتہ، ارتقا پذیر انسان، برنارڈ شا کا فوق البشر، ایچ جی ویلز کا سائنسی انسان سب کے سب ایک نہ ایک حد تک نی تشے کے فوق البشر سے متاثر ہیں، یہ بھی نہیں بھولنا چاہیئے کہ انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے

شروع میں حیاتیات کی یورپی تفکر میں ہی اہمیت رہی ہے، جو سترھویں اور اٹھارہویں صدی میں ریاضیات کی رہ چکی ہے،

لیکن اگر نی تشے کے نظام فلسفے کا جائزہ لیا جائے، اس کا مقابلہ اقبال کے تصورات سے کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اقبال کے کلام میں نی تشے کی "دلکشی" کا اظہار زیادہ ہے، اور اس کے فلسفے کا اثر مقابلتاً بہت کم فوق البشر کا ذکر تو ہم آگے چل کے کریں گے، یہاں ہم کو زیادہ تر نی تشے کے فلسفۂ قوت سے دلچسپی ہے،

جب نی تشے خطروں میں زندگی گذارنے کی تعلیم دیتا ہے، تو اقبال کو اس سے اتفاق ہے۔ "اگر خواہی حیات اندر خطر زی" نی تشے اگر یہ کہتا ہے کہ "(آتش فشاں) ویسوویس کے قریب اپنے شہر آباد کرو اپنے جہاز نامعلوم سمندروں کو روانہ کرو" تو اقبال کو اس سے اتفاق ہے، مگر جب وہ یہ کہتا ہے کہ حالتِ جنگ میں اپنی زندگی بسر کرو" تو یہاں اس کا راستہ اقبال کے راستے سے بالکل الگ ہو جاتا ہے،

اقبال کے نزدیک قوت پر حدود کا عاید کرنا ضروری ہے لیکن نی تشے کے نزدیک قوت خیر اور شر کے معیار سے ماورا ہے، اپنی مشہور تصنیف "ماورائے خیر و شر" میں ارادۂ قوت کے متعلق نی تشے لکھتا ہے "اگر یہ مان لیا جائے، کہ تمام امتیاتی خصائص اسی ارادۂ قوت سے منسوب کئے

جاسکتے ہیں۔ اور پیدائش اور پرورش کے مسئلہ ــــ یہ مسئلہ ایک ہی
ہے ــ کا حل بھی اسی میں مل سکتا ہے، تو پھر یہ کہنا حق بجانب ہوگا،
کہ تمام تر موثر طاقت بالکل غیر مبہم طور پر یہی ارادۂ قوت ہے، اگر دنیا
کو اندر سے دیکھا جائے، اگر دنیا کی معقول خاصیت کی بنا پر تعریف یا
تخصیص کی جائے، ــــ تو وہ سوا "ارادۂ قوت" کے اور کچھ نہیں[1] یہ
تعریف تو "زندگی جہد است و استحقاق نیست" سے زیادہ دور نہیں لیکن
اقبال اور نی تشے کے درمیان حقیقی فصل اس وقت شروع ہوتا ہے،
جب ارادۂ قوت کی تشریح کرتے کرتے نی تشے اس نتیجے پر پہنچا ہے۔
ہمارا اعتقاد ہے کہ سخت گیری، تشدد، غلامی، خطرہ خواہ وہ سڑک
پر ہو یا دل میں، رازداری، رواقیت، ترغیب کا ہنر اور ہر طرح کی
شیطنت ــــ یہ کہ انسان کی ہر وہ بات جو فاسقانہ، مہیب، ظالمانہ
سفاکانہ، افعیانہ ہو، نسلِ انسانی کی بہتری اور ارتقاء کے لیے اتنی ہی
مفید ہے جیسے اس کی متضاد صفت[2] یا تو اس مرحلہ پر اقبال اور
نی تشے کے درمیان ایک ناقابلِ عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے۔

---

[1] نی تشے:۔ ماورائے خیر و شر" باب دوم ۔ ۳۶۔

[2] نی تشے "ماورائے خیر و شر باب دوم ۔ ۴۴۔

نی تشے کے نزدیک بنیادی طور پر خیر و شر کے معیار محض اضافی ہیں۔ "تاریخ روما کے بہترین دور میں ہمدردی کا کوئی فعل نہ اچھا کہا جاتا تھا، نہ برا، نہ اخلاقی، نہ غیر اخلاقی" اپنے ہمسائے کی محبت دراصل اپنے ہمسائے کا خوف ہے۔

لسانیات کا سہارا لے کر نی تشے نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ خیر و شر کا معیار دراصل غلامانہ اخلاق پر قائم ہے، حاکمانہ اخلاق میں اول تو خیر و شر کا یہ تصور ہے ہی نہیں اور اگر ہے بھی تو وہ قوت اور ناطاقتی کے معیار پر مبنی ہے، جرمن زبان میں "برا" کے لئے دو الفاظ ہیں SCHLECHT اور BOESE اول الذکر لفظ اعلیٰ طبقے معمولی طبقوں سے منسوب کرتے تھے اور اس کے معنی تھے کمینہ، عامیانہ، بیکار، خراب۔ ثانی الذکر لفظ نچلے طبقوں کے لوگ اعلیٰ طبقے سے منسوب کرتے تھے۔ اور اس کا مفہوم تھا "نامعلوم، بے اصول، ناقابل اندازہ، خطرناک، مضرت رساں، ظالم" اسی طرح لفظ GUT یا اچھا کا مفہوم اعلیٰ طبقوں میں کچھ اور ہے اور ادنیٰ طبقوں میں کچھ اور، اعلیٰ طبقوں میں "اچھا" سے مراد ہے منچلا، بہادر، طاقتور جنگجو، دیوتاؤں کا سا، عوام الناس کے نزدیک اس کا مفہوم ہے، معصوم بے ضرر، مہربان۔

اس طرح نی تشے کو انسانی تاریخ کے دو متضاد معیار اقدار کا پتہ چلتا ہے

دو متضاد اخلاقی نقطہ ہائے نظر اور معیار عمل کا، ایک کو اس نے حاکمانہ اخلاق HERRENMORAL کا نام دیا ہے، دوسرے کو محکومانہ اخلاق HEERDENMORAL کا اقبال اگرچہ کہ خیر و شر کی اضافیت کے نظریے کے ہرگز کہیں قائل نہیں لیکن حاکمانہ اور محکومانہ اخلاق کے فرق کے وہ ضرور "اسرار خودی" کے دور میں ایک حد تک قائل تھے، اور یہ اثر بہت گھٹ گیا مگر عام اسلامی اخلاقیات کی تعلیم میں جذب ہو کے آخر تک کچھ نہ کچھ باقی رہا،

اسرارِ خودی میں ایک حکایت ہے "دریں معنی کہ مسئلہ نفی خودی از مخترعاتِ اقوامِ مغلوبۂ بنی نوع انسان است کہ بایں طریق مخفی اخلاقِ اقوامِ غالبہ را ضعیف می سازند" اس میں حاکمانہ اخلاق کی بنیاد قوت پر ہے۔

جذب و استیلا شعار قوت است　　　فتح رازِ آشکار قوت است

محکوم قوموں کے اخلاق میں اس ارادہ قوت کی جگہ تدبیر اور حیلہ گیری لے لیتی ہے، محکوم قوموں میں "فنا" اور رہبانیت کی تعلیم جو افیونی خصائص رکھتی ہے، جو نفی خودی سکھاتی ہے، اس لئے ہے کہ شیر سے قوتِ شیری سلب کر لی جائے، ارادۂ قوت کو متزلزل کر دیا جائے، اس طرح محکوم قوم نئے اخلاقی ضوابط و آئین قائم کرتی ہے، جو زندگی

سے مقابلہ نہیں کرتے زندگی سے گریز اور فرار کی تعلیم دیتے ہیں ۔

در غلامی از پئے دفع ضرر — قوت تدبیر گردد تیز تر

شیر نر را میش کردن ممکن است — غافلش از خویش کردن ممکن است

صاحب آوازۂ الہام گشت — واعظ شیران خون آشام گشت

مایہ دار از قوت روحانیم ! — بہر شیراں مرسل یزدانیم

ہر کہ باشد تند و زور آور شقی ست — زندگی مستحکم از نفی خودی است

اسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حاکمانہ اخلاق کی قدریں زائل ہو جاتی ہیں، شیر شیری چھوڑ دیتا ہے ۔

با پلنگاں سازگار آمد علف — گشت آخر گوہر شیری خزف

زور تن کاہید و خوف جاں فزود — خوف جاں سرمایۂ ہمت ربود !

اگرچہ اصطلاحات نی تشے کی ہیں اور حاکمانہ اور محکومانہ اخلاق کا فرق بھی نی تشے ہی سے مستعار لیا گیا ہے، لیکن اقبال کے لئے حاکمانہ اخلاق کی قدروں اور خصوصاً قوت کی قدر کا سب سے بڑا مصرف کائنات کی تسخیر ہے، شیر کا اصلی شکار کائنات ہے، اور جب وہ شیری کھو بیٹھتا ہے تو تسخیر کائنات کے قابل نہیں رہتا کیونکہ :-

آں جنون کوشش کامل نماند — آں تقاضائے عمل در دل نماند

اقتدار و عزم و استقلال رفت — اعتبار و عزت و اقبال رفت

اس طرح فلسفۂ اخلاق یا فلسفۂ شیری (حاکمانہ) ہو سکتا ہے یا فلسفۂ
گوسفندی (محکومانہ) افلاطون کا فلسفہ جو سکونیت پر مبنی ہے فلسفۂ گوسفندی کا
ہے ایسا ہی اقبال کے تصور کی محرک نطشے کی وہ تقسیم ہے جو اس نے "المیہ
کی پیدائش" میں کی ہے، یونانی ادب، آرٹ اور موسیقی کے دو محرکات تھے
ایک تو والہانہ اور مجنونانہ یعنی ڈالیونی کی DIONYSIAN ، دوسرا
سکون پرور ٹھہراؤ والا اور انسوانیت لئے ہوئے یعنی اپالونی APOLLONIAN
سقراط سے پہلے کے دور کی فلسفیانہ شاعری کی جگہ تنقیدی فلسفے نے لے لی،
سائنس نے آرٹ کی جگہ سنبھالی، تعقل نے ادراک کی، جدلیات نے [illegible] کی
سقراط کے اثر سے جوان افلاطون جمالیات کا ماہر، ڈراما نگار افلاطون منطق
کا حامی بن گیا، افلاطون جذبات کا دشمن بن گیا، اس نے شاعروں کو جلاوطن کیا
عیسائیوں سے پہلے عیسائی بنا اور مابعد الطبیعیات کی طرف قدم اٹھایا، اقبال نے بھی
افلاطون کی عینیت کو مسلک گوسفندی قرار دیا ہے، خود افلاطون کو "راہب
دیرینہ" اور "از گروہ گوسفندان قدیم" شمار کیا ہے، افلاطون کی تعلیم
کی عینیت اور اس عینیت کا تصوف کے انفرادی خصائص پر جو اثر ہوا اقبال
نے زیادہ تر اس سے بحث کی ہے،

حاکمانہ اور محکومانہ اخلاق یا فلسفۂ شیری اور گوسفندی کی مثالیں اگرچہ
کہ اقبال نے نطشے سے مستعار لی ہیں، مگر ان کو فلسفے کی اصطلاحوں کے

طور پر استعمال کیا ہے۔ سیاسیات سے ان کا قطعاً کوئی تعلق نہیں اور یہاں پھر اقبال اور نی ٹشے کے تصورات میں بڑا فرق ہے۔ نی ٹشے کے یہاں حاکم اور محکوم کے نظام اخلاق اس لئے الگ ہیں کہ حاکم کو محکوم سے ممتاز قرار دیا جائے، اقبال نے حاکم اور محکوم کے نظام اخلاق کے فرق کو صرف اس حد تک تسلیم کیا ہے، کہ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے، لیکن مستقبل کا فرض یہ ہے کہ محکومیت کی اخلاقی " قدروں " کو جو در اصل افیونی ہیں، اور اپنے آپ اور غالب اقوام کو دھوکا دینے کی کوششیں ہیں سرے سے مٹایا جائے۔ حاکمانہ اخلاق کی سب سے بڑی قدر یعنی ارادۂ قوت کو خیر اور انسان کی بہبودی کی حدود کا پابند بنایا جائے، کیونکہ حصولِ قوت کے بغیر قوت کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے برعکس نی ٹشے کے یہاں حاکمانہ اخلاق کا نظریہ طبقہ امرا یا اشرافیہ کی حکومت اور خواہشِ ابتلا کے لئے فلسفیانہ وجہِ جواز ہے۔ ضرورت ہے کہ یہ لوگ (حاکم) اعلیٰ طبقے میں پیدا ہوں، یا زیادہ واضح الفاظ میں یہ کہ اعلیٰ طبقے کے لئے ان کی پرورش کی جائے، اگر فلسفہ کے لفظ سے اس کا اہم مفہوم مراد لیا جائے۔ تو فلسفے کا حق اسی شخص کو حاصل ہے، جو اعلیٰ طبقے میں پیدا ہوا ہو، اس کے آبا و اجداد، اس کے "خون" سب کو اہمیت حاصل ہے۔ نوعِ انسانی کی ترقی و ارتقا کا کام اب تک ہمیشہ طبقۂ امرا یا اشرافیہ

نے انجام دیا ہے، اور یہی طبقہ یہ کام ہمیشہ انجام دیتا رہے گا، آگے چل کے نی تشے نے اشرافیہ کی حکومت کے جواز کی مزید توجیہہ کرتے ہوئے یہ صراحت کی ہے کہ اس طبقے کو یہ حق بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ "کمتر" انسانوں کو غلاموں کی طرح اپنے کام کے لئے استعمال کریں، ایک اچھی اور صحت مند حکومت اشرافیہ کے لئے بنیادی امر یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ملوکیت یا جمہوریت کا فرض پورا کرنے والی نہیں بلکہ اس کا اصلی مقصد اور اس کی اعلیٰ ترین وجہ معقول سمجھے۔ اس لئے اسے چاہیئے کہ اس کا ضمیر بڑی خوشی سے افراد سے ایک عظیم کی اس قربانی کو قبول کرلے جو اس کے لئے مطلوب کیا جائے، جس میں انسان کو ناقص غلام اور محض ذریعہ بنایا جائے۔" یہاں نی تشے کا فلسفہ فاشسطیت کا بنیادی فلسفہ بن جاتا ہے، اور اس مقام پر نی تشے اور اقبال کے تصورات بالکل متضاد ہیں، اقبال کے یہاں سیاسی نظام میں کسی اشرافیہ کو حکومت کا کوئی حق نہیں پہنچتا، اور دوسرے انسانوں کو غلام بنانا یا انہیں سیاسی یا معاشی رکاوٹوں کا شکار بنانا قوت کا غلط ترین استعمال ہے۔

نی تشے کو جمہوریت پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت کے معنی ہیں، واقعات کے دھارے پر بہہ جانا، قوت فعلیت کا ازالہ ہر عضو کو آزادی اور خود مختاری، تعاون اور باہمی پابندی کا انتقال آزادی اور بے امنی کا غلبہ

اقبال کے تصورات خلافت شدت سے جمہوریت کی طرف مائل ہیں اور
ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقبال کا ہر شعر جس میں جمہوریت پر ذرا بھی اعتراض ہے
اس میں جمہوریت سرمایہ دار جمہوریت مراد ہے، جو جمہوریت تو برائے نام
ہے مگر جس میں اصلی حکومت مہاجن کی ہے۔ عوام الناس کی آزادی برائے
نام ہے آزادی رائے حاصل ہے، مگر آزادی رائے کے ڈھالنے کے
تمام ذرائع مہاجن کے ہاتھ میں ہیں۔ آزادی انتخاب حاصل ہے مگر وہ تمام
معاشی وسائل، انتخاب پر اثر انداز ہوتے ہیں مہاجن کے ہاتھ میں
محفوظ ہیں۔ اس لئے صرف ایک طرح کی جمہوریت اشتراکی جمہوریت
کے اقبال قائل ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اسلام کی سیاسی تعلیم بھی
ایک طرح کی اشتراکی جمہوریت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

اقبال کے برعکس نی تشے نے اشتراکیت کو غیر حیاتی قرار دیا ہے
نی تشے کے نزدیک ارتقا کے معنی یہ ہیں کہ اعلیٰ نوع ادنیٰ نوع کو اور
اسی طرح اعلیٰ طبقہ ”ادنیٰ“ طبقے کو اعلیٰ النسل ادنیٰ النسل کو اعلیٰ فرد ادنیٰ
فرد کو اپنی ترقی کے لئے محض آلۂ کار بنائے اور اپنے مفاد پر قربان
کرتا رہے اس بنیادی اشتراکی اصول سے کہ کوئی انسان اپنی کاربرآوری
کے لئے کسی دوسرے انسان کی زندگی کو استعمال نہ کرے اقبال کو
اتفاق ہے۔ مگر اس کے برعکس نی تشے کے یہاں زندگی نام ہی ہے

کاربرآری کا۔ اور کاربرآری کے ذرائع پر خیر و شر کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

بہر حال اقبال پر نی تشے کا اثر بہت جزوی ہے۔ اور خیر کا معیار اقبال کے یہاں اتنا مستحکم ہے کہ قوت اگر اس معیار کو توڑنا چاہے تو اقبال اسے کبھی جائز نہیں قرار دے سکتے۔ اور ان کی اشترا کی انسان پرستی یہ کبھی گوارا نہیں کر سکتی کہ ایک انسان دوسرے انسان کو اپنے مفاد پر قربان کرے۔

"اسرارِ خودی" کے دور میں اقبال پر نی تشے کے کچھ اور اثرات ایسے ہیں جن کو "ماخوذات" کہا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ اثرات کسی طرح اقبال کے معیارِ خیر یا اُن کے سیاسی اور انسانی تصورات سے متصادم نہیں ہے۔ ان ماخوذات کی تفصیل خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے اپنے مضمون "رومی نٹشے اور اقبال" میں بڑی اچھی طرح بیان کی ہے۔ اقبال نے خودی کے تین مرحلے تجویز کئے ہیں۔ اول اطاعت، دوم ضبطِ نفس اور سوم نیابتِ الٰہی۔

"ان مراحل میں مرحلۂ اول میں خودی کو شتر قرار دیا ہے۔ یہ خیال بجنسہٖ نی تشے سے ماخوذ ہے باقی دو مراحل اقبال نے اسلامیات سے لئے ہیں۔ نی تشے کے ہاں بھی مراحل تین ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ روحِ حیات تین مراحل میں سے گزرتی ہے۔ یا یوں کہو کہ تبدیلِ ہیئت

میں یکے بعد دیگرے تین ہیئتیں اختیار کرتی ہے۔ پہلی ہیئت میں وہ اونٹ
ہے، دوسری میں شیر اور تیسری میں بچہ۔ ہیئت اشتری میں روح
نہایت صبر اور جبر سے اپنے اوپر اوامر و نواہی کا بوجھ لاد لیتی ہے،
اس کے بعد جبر اور بردباری احکام میں سے نکل کر وہ جب ہیئت
اختیاری میں آتی ہے تو شیر ہو جاتی ہے۔ اس کا اپنا آزاد ارادہ
ہی قانونِ حیات بن جاتا ہے۔ لیکن نئی اقدار کے پیدا کرنے کے لئے
اس کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ تیسری ہیئت طفلی کی ہو جس میں
معصومیت اور نسیان کی ضرورت ہے۔ پہلے مراحل کو بالکل بھول
جائے، زندگی کو ایک کھیل سمجھے، نئے سرے سے اس کا آغاز
کرے۔ گردشِ ایام کے پہیے کو بازیچہ سمجھ کر گھمائے۔ ایک مقدس
اثباتِ خودی۔ نئی زندگی کی ایک نئی علامت اس طرح کہ وہ کسی پہلی
چیز کی معمول نہ ہو۔ اقبال نے ان تین مراحل میں سے
صرف مرحلۂ اشتری کو لے لیا۔ قرآن کریم نے بھی ہیئت اشتری
کی طرف توجہ دلائی ہے: فانظر الی الابل کیف خلقت۔ دیکھو
اونٹ کی طرف کہ وہ کس طرح بنایا گیا ہے۔ اسلامی تہذیب و تخیل
میں اونٹ علامتِ ملی کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت
یہ ہے کہ اقبال کے تین مراحل میں سے دو مراحل اطاعت اور

اور ضبطِ نفس دونوں اس میں پائے جاتے ہیں۔ نی تشے کے ہاں جو
مرحلۂ شتری ہے۔ اس کو اقبال نے دوسری جگہ بیان کیا ہے لیکن
اس سلسلے میں اس کو نظر انداز کر دیا ہے۔ نی تشے کے ہاں اقبال کی
نیابتِ الٰہی کی جگہ ایک خلقِ جدید اور ایک آغازِ نو ہے جس کو وہ اندازِ
طفلی سے تعبیر کرتا ہے۔[1]

یہ کہ قوت کے لیے نظم اور ضبط کی ضرورت ہے جس کے
بغیر اس کا استعمال صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو
مرحلہ نی تشے کے یہاں مرحلۂ شتری ہے اس کے مماثل مرحلے کو
اقبال نے ضبطِ نفس قرار دیا ہے۔

حالانکہ اس زوال سخت کوشی کے تصور کے لیے نی تشے
ہی سے اخذ کیا گیا ہے لیکن "اسرارِ خودی" کے اس دور میں بھی اقبال
نے اس کی تصریح کی ہے کہ جنگ اگر حق کے لیے ہو تو جائز ہے۔
یہ تصور بھی نی تشے کے تصور سے بالکل متضاد ہے۔

گر نہ گردد حق ز تیغ ما بلند   جنگ باشد قوم را نا ارجمند

۱؎ "اقبال" مطبوعہ انجمنِ ترقی اردو ۱۹۴۲ء "روحِ نطشے اور اقبال"۔ از خلیفہ
عبدالحکیم ص ۹۴، ۹۵۔

"اسرارِ خودی" کے انگریزی ترجمہ کے بعد اقبال نے جو خط ڈاکٹر نکلسن کو لکھا اس میں نی نٹشے کے اور اپنے تصورات کی ہم آہنگی یا تضاد کو انہوں نے سلسلہ وار بیان کیا ہے :-

"بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں[1]۔"

مسٹر ڈکنسن نے آگے چل کر میرے فلسفہ "سخت کوشی" کا ذکر کیا ہے انھوں نے اس باب میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا مدار غلط خیالات پر ہے جو میں نے حقیقت کے متعلق اپنی نظموں میں ظاہر کئے ہیں میرے عقیدے میں حقیقت ایسے اجزا کا مجموعہ ہے جو تصادم کے واسطہ سے ربط و امتزاج پیدا کرکے "کل" کی صورت میں تبدیلی کی سعی کر رہے ہیں۔ اور یہ تصادم لامحالہ ان کی شیرازہ بندی اور ارتباط پر منتج ہوگا۔ در اصل بقائے شخصی اور زندگی کے علو و ارتقا کے لئے تصادم نہایت ضروری ہے۔ نٹشے بقائے شخصی کا منکر ہے۔ جو لوگ حصولِ بقا کے آرزومند ہیں وہ ان سے کہتا ہے۔ "کیا تم ہمیشہ کے لئے زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہتے ہو۔"

---

[1] اقبال نامہ ص ۴۵۷

اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لئے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصور غلط تھا۔ اس نے کبھی مسئلہ زماں کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ بخلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صورت و اشکال مختلفہ جن میں تصادم و پیکار بھی شامل ہے ضروری سمجھتا ہوں۔ اور میرے نزدیک ان سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے چنانچہ اسی خیال کے پیش نظر میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف کو جس کا اثر محض قیاس و آرائیوں تک محدود ہو مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ حالانکہ اس باب میں نیٹشے کے خیالات کا مدار غالباً سیاست ہے۔[2]

"پیام مشرق" میں بھی نیٹشے کی دلکشی کا جابجا اعتراف ہے۔ نیٹشے کے اپنے ڈایونی سی DIONTSIAN رجحان اور اس کی والہانہ حیثیت کے پیش نظر اقبال نے بار بار اسے دیوانہ مجذوب کہا ہے۔ فوق البشر کے

---

[2] اقبال نامہ۔ ص ۴۶۴، ۴۶۵۔

تصور سے راسخ الاعتقادی کو جو نقصان پہنچا۔

از مستیِ عناصر انسان دلش تپید ۔ عکسِ حکیم شکرِ محکم تر آفرید

فکند در حرمِ رنگ صد آشوبِ تازۂ ۔ دیوانۂ بکارگہِ شیشہ گر رسید

ایک اور نظم میں اقبال نے نی تشے کے متعلق لکھا ہے۔

آنکہ بر طرحِ حرم بت خانہ ساخت

قلبِ او مومن دماغش کافر است

تشریحاً اقبال نے لکھا ہے کہ بعض اخلاقی نتائج میں اس
کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں۔ چونکہ اقبال نے
اخلاق کی شہ رگ لگائی ہے۔ اس لئے اس نے فلسفۂ قوت،
سخت کوشی اور حرکت کے وہی پہلو صاف ہیں جو خیر کے معیار کے
تحت آسکتے ہیں اور صفا صفا طور پر ہی بیان کیے ہیں۔

ایک اور نظم "تعلیمات فرنگ" میں نی تشے کے "ماورائے خیر و شر"
پر تبصرہ ہے اس میں خیر و شر کی اضافیت کو اقبال نے ذرا محدود
کر کے بیان کیا ہے نی تشے کہتا ہے:

نیک و بد را بہ ترازوے دگر سنجیدیم

چشمہ داشت ترازوے لطافت و بہبود

خوب زشت است اگر پنجۂ گیرات شکست

زشت و خوب است اگر تابِ توان تو فزود

"جاوید نامہ" میں اقبال نے نی تشے کو ستاروں اور سیاروں کے افلاک کے درمیان جگہ دی ہے۔ اس کی پہنچ اور اس کی گمراہی دونوں میں حلاج سے بڑی مشابہت ہے۔ اس کی بڑی بدقسمتی یہ ہے کہ وہ مغرب میں پیدا ہوا۔ اور مغرب نے اس کے فلسفے کے ظواہر یعنی اس کی سیاسی تاویلات پر نظر ڈالی مگر اس کی اندرونی ڈائیونی سی تڑپ کو اتنی اہمیت نہیں دی۔

بازایں حلاجِ بے دار و رسن | نوعِ دیگر گفتہ آں حرفِ کہن
بایز تمکال نہیبت غیرائیز بود رنگ | وا سے مجذوبے کہ زاد اندر فرنگ

نی تشے کی گمراہی کی وجہ یہ ہے کہ اسے یورپ میں کوئی رہبر نہیں مل سکا۔

راہرو راکس نشانِ از راہ نداد | صد خلل در وار داتِ او فتاد
نقد بود و کس عیارِ او نہ کرد | کاردانے مرد کار او را نکرد
عاشقے در آہ خود گم گشتۂ | سالکے در راہ خود گم گشتۂ
مستیٔ او ہر زجاجے را شکست | از خدا ببرید و ہم از خود گسست

نی تشے نے اختلاط دلبری و قاہری کو چشم ظاہر سے دیکھنے کی کوشش کی۔

خواست تا بیند بہ چشمِ ظاہری!
اختلاطِ قاہری با دلبری

دراصل نی تشے اس حقیقت کی تلاش میں تھا جس کو باطن کی
اصطلاح "مقامِ کبریا" کہتے ہیں۔

آنچہ او جوید مقامِ کبریا است　　این مقام از عقل و حکمت ماوراست

ایک اور جگہ وہ لکھتے ہیں۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

اقبال نی تشے کے فلسفۂ حرکت کو برگسں کے فلسفۂ حرکت کے
بہت قریب سمجھتے تھے اُن کے خیال میں دونوں میں اس کی کمی رہ
گئی ہے کہ تخریب کے بعد روحانی تخلیق کی نوبت نہیں آئی۔ دونوں میں
روحانی وجدان کی کمی ہے جو حرکت میں تنظیم اور ضبط پیدا کرتا ہے
نی تشے کے سلسلے میں انہوں نے لکھا ہے۔

زندگی شرحِ اشاراتِ خودی است　　لا و الّا از مقاماتِ خودی است
او بہ لا درماند و تا الّا نرفت　　از مقامِ "عبدہٗ" بیگانہ رفت
با تجلّی ہم کنار و بے خبر　　دور تر چوں میوہ از بیخِ شجر

قوت کے خیر و شر سے بالا ہونے کا جو تصور نی تشے کے یہاں ہے

وہ اقبال کے نقطۂ نظر سے اُس کے راہبانہ وجدان کا ذوقِ گناہ ہے۔ اور بہ صورتِ حال اس لئے ہے کہ وہ تخریب سے تخلیق کی طرف کوئی واقعی اقدام نہ کر سکا۔ لا سے وہ اِلّا کی طرف نہ آسکا۔

حریفِ نکتۂ توحید ہو سکا نہ حکیم
نگاہ چاہیئے اسرارِ لا الہ کے لئے
خدنگِ سینۂ گردوں ہے اُس کا فکرِ بلند
کمند اس کا تخیل ہے مہر و مہ کے لئے
اگرچہ پاک ہے طینت میں راہبی اُس کی
ترس رہی ہے مگر لذتِ گنہ کے لئے

اگرچہ کہ جہاں سے نی ٹشے کے فلسفۂ قوت کا سرچشمہ پھوٹا ہے وہاں سے اقبال نے بھی اپنی پیاس بجھائی ہے، لیکن آگے بڑھ کے جب نی ٹشے کی قوت کا سیلاب خیر و شر کی سرحدوں کے پار اُمنڈا چاہتا ہے تو وہ صاف کہتے ہیں کہ نی ٹشے کی اصل کمزوری یہ ہے کہ وہ توحید یعنی تخلیق کے نکتہ سے ناواقف تھا۔

قوت اگرچہ کہ اقبال کی انقلابی شاعری کی ایک بہت بڑی قدر ہے، لیکن اور ہر متحرک خاصیت کی طرح اُس کا بھی پابند ہونا ضروری ہے۔ قوتِ محض کا جواز صرف دو صورتوں میں ممکن ہے،

تسخیر کائنات کے لئے یا اجتماعی زندگی میں مدافعت کے لئے سیاسی زندگی پر قوتِ محض کے جواز کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ وہ تصادم جو انسان کے ارتقا کے لئے ضروری ہے انسان کا کائنات سے' اور انسانی ذہن میں تصورات و تجربات کا تصادم ہے۔ انسان کا انسان سے تصادم نہیں۔

کیونکہ حرکت اور قوت دونوں محض ذرائع ہیں، وہ جو ان ذرائع کو استعمال کرتا ہے انسان ہے۔ انسانیت۔ حرکت اور قوت دونوں پر مقدم ہے۔

۱۴ ارتقائیت اقبال کے کلام میں انسانیت اور بالخصوص انسان کامل کا نظریہ بیان کرنے سے پہلے اس امر کی صراحت ضروری ہے کہ اُن کے یہاں انسان کا تصوّر، حیاتی ارتقاء کے نظریوں پر مبنی ہے۔ کائنات کی جانچ وہ مادے سے شروع کرتے ہیں، اور پھر اس خط کو عبور کر کے جو حیات کو غیر حیات سے جُدا کرتا ہے وہ نباتات' حیوانات کا جائزہ لیتے ہوئے انسان تک پہنچتے ہیں۔

دو متوازی راستے اس طرزِ تحقیق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں ایک تو جدید ارتقائی نظریے جو ڈارون اور لامارک سے ہوتے ہوئے

برگساں پر منتہی ہوتے ہیں۔ دوسرے خود اسلامی مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات میں ارتقائی نقطۂ نظر کی اہمیت

برگساں اور ارتقائے تخلیقی

اس خصوص میں برگساں کا اثر تمام مغربی اثرات سے زیادہ نمایاں ہے

اس اثر کو اقبال نے اسلام کے ارتقائی تصورات کی روشنی میں پرکھا ہے۔ اور حیاتی ارتقاء کا ایک کامل نظام ان کے تفکر کی انسان کامل کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔

برگساں کی "ارتقائے تخلیقی" میں زیادہ تر مباحث حیاتیات پر مبنی ہیں کائنات دوران کی حالت میں ہے اور وقت کی ماہیت کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوران کے معنی ہیں ایجاد، اشکال و صور کی تخلیق کائنات میں دو طرح کی متضاد حرکتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، ایک چڑھاؤ کی ہے، اور دوسری اُتار کی - ایک ارتقاء کی ہے اور دوسری تنزل کی - ان حرکتوں کا تعلق دو طرح کے اجسام سے ہے۔ غیر منظم اجسام اس سیدھے سادے قانون کی پابند ہیں کہ اُن کے حال میں ماضی سے زیادہ کچھ نہیں اور ان کے اثر میں جو چیز موجود ہے وہ سبب میں بھی موجود تھی، منظم اجسام کا احوال اس کے برعکس ہے - کیونکہ جو کوئی بھی شے جہاں کہیں زندہ اور جاندار ہے - اس کے لئے کہیں نہ کہیں ایک لوح سی ہے جس

میں وقت کا اندراج ہوتا جاتا ہے منظّم یا ذی روح جسم میں شعور کی یہ خصوصیات موجود ہوتی ہیں کہ اس میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے ، ماضی حال میں محفوظ ہوتا جاتا ہے ۔

برگساں نے اس امر پر بڑا زور دیا ہے کہ منظّم اور غیر منظّم جسم یعنی کسی مادی تشکل اور ذی روح جسم میں بڑا بنیادی فرق ہے ، اس نے ایک ماہر حیاتیات ای ، بی ولسن کا قول نقل کیا ہے کہ "خانہ یا خلیہ کے مطالعے سے یہ خلیج جو حیات کی پست ترین انواع کو غیر منظّم عالم سے جدا کرتی ہے ، تنگ نہیں بلکہ وسیع معلوم ہوتی ہے ۔"

برگساں کو ڈارون کے حیاتی نظریۂ ارتقاء سے زیادہ تر اختلاف محض میکانیت کی وجہ سے ہے ، جس کا برگساں قائل نہیں ، لیکن برگساں اپنے پیش رو لامارک کے دلائل سے بھی پوری طرح مطمئن نہیں ، کیونکہ کسی خاص سمت میں کوئی موروثی تبدیلی جو اپنے آپ میں مسلسل جمع اور زیادتی کرتی جاتی ہے ، یقیناً کسی نہ کسی طرح کی سعی سے وابستہ ہوگی ، لیکن کسی ایسی سعی سے جو انفرادی سعی سے بدرجہا زیادہ گہری ہو اور ماحول کے اثرات سے بہت آزاد ہو ، وہ ایک ایسی سعی ہوگی جو کسی ایک نوع کے بیشتر نمائندوں میں مشترک ہوگی ، وہ اُن کے تخم میں مضمر اور جاگزیں ہوگی نہ کہ محض اُن کے جوہر میں اس سعی کا اس طرح اُن کی آئندہ نسلوں تک منتقل

ہونا ضروری ہے۔ لامارک کی سعی کے نظریے کو اس قدر وسیع کر دینے کے بعد اس وسیع اور ہمہ گیر سعی کو برگساں نے جوشِ حرکتِ حیات ELAN VITAL کا نام دیا ہے۔ یہ حرکتِ حیات حیاتی تخموں کی ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتی رہتی ہے، اور حیاتی تخموں کی ان نسلوں کے درمیان ترقی یافتہ حیاتی نظام پلوں کی طرح قائم ہیں یہ جوشِ حرکتِ حیات ارتقائی خطوط میں تقسیم ہوتا جاتا ہے، اور اختلافات کا بنیادی سبب ہے ان اختلافات میں جمع اور زیادتی کا عمل کرتا جاتا ہے اور حیات کی نت نئی انواع ظہور میں آتی جاتی ہیں لیکن خاص خاص نقاط پر ان مختلف ارتقائی خطوط کی نشو و نما یکساں بھی ہوتی ہے، اور اگر مشترک جوشِ حرکت کا نظریہ صحیح ہے تو ایسا ہونا بالکل قدرتی بات ہے۔

حیات کے لئے سب سے پہلا مرحلہ سب سے پہلی روک جامد اور بے حرکت مادے پر قابو پانا تھا، اس میں حیات کو محض عجز و انکسار کی وجہ سے کامیابی ہوئی۔ شروع شروع میں حیات نے بڑی ہی حقیر، چھوٹی چھوٹی شکلیں اختیار کیں، بڑی چالاکی دکھلائی، وہ طبعی اور کیمیائی قوتوں کے آگے جھک جھک گئی، تھوڑی دور ان قوتوں کے ساتھ ساتھ چلی، مگر اس لئے کہ تھوڑی دور چل سکے ان کا ساتھ چھوڑ دے۔ حیات نے جامد مادے کی بہت سی عادتیں اختیار کیں، تاکہ آہستہ آہستہ ایک طرح کے مقناطیسی جذب کے ساتھ اسے

پہنچ کے ایک بالکل نئے دوسرے راستے پر لے جائیے۔ حیات کے راستے
میں بے انتہا پیچدار رستے تھے۔ بہت سی اندھیاری گلیاں تھیں، جو آخر پر
پر بند ہو جاتی تھیں، مگر روشن شاہراہیں بھی تھیں، اور ان شاہراہوں میں
سے صرف ایک جو ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں سے ہوتی ہوئی
انسان تک پہنچی ہے۔ اتنی چوڑی تھی کہ اس پر زندگی پوری آزادی اور
کشادگی سے گامزن ہو سکے۔ اگر ارتقا ایسی تخلیق ہے جو بغیر کسی رکاوٹ
کے تازہ تر ہوتی رہتی ہے۔ تو وہ اپنی رفتار کے ساتھ ساتھ نہ صرف
زندگی کی اشکال وضع پیدا کرتی جاتی ہے۔ بلکہ وہ تصورات بھی پیدا
کرتی جاتی ہے، جن کے ذریعہ ذہن خود اس کا یعنی زندگی کا ادراک کر
سکے، اور اس کو سمجھ سکے، ساتھ ہی ساتھ وہ اس ادراک کے اظہار کے
ذرائع بھی پیدا کرتی جاتی ہے۔

برگساں کے ان تمام تصورات کو اقبال نے قریب قریب
"بالِ جبریل" کے اس بے مثل "ساقی نامہ" میں دہرایا ہے۔ جو ان کی بہترین نظموں
میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اقبال نے زندگی اور زمان خالص میں وہی
رشتہ مقرر کیا ہے جو برگساں کے نظام فکر میں ہے اور ایک جوشِ حرکت
حیات کو ارتقائے تخلیقی کا محرک قرار دیا ہے۔ اگرچہ کہ غائیت ان کے
یہاں برگساں کے مقابل بہت زیادہ ہے؛

دمادم رواں ہے یمِ زندگی　　ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود　　کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود

گراں گرچہ ہے صحبتِ آب و گِل　　خوش آئی اسے محنتِ آب و گِل

یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی　　عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر　　مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

یہ عالم یہ بتخانۂ شش جہات　　اسی نے تراشا ہے یہ سومنات

اسی کے بیاباں اسی کے ببول،　　اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول

کہیں جرّہ شاہین سیماب رنگ　　لہو سے چکوروں کے آلودہ چنگ

کبوتر کہیں آشیانے سے دور
پھڑکتا ہوا جال میں ناصبور

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات　　تڑپتا ہے ہر ذرّہ کائنات

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود،　　کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی　　فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی

بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند　　سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند

الجھ کر سلجھنے میں لذت اسے　　تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے

ہوا جب اسے سامنا موت کا　　کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا

اتر کر جہانِ مکافات میں　　رہی زندگی موت کی گھات میں

مذاقِ دوئی سے بنی زوج زوج — اٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج

گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے — اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے

بڑی تیز جولاں، بڑی زود رس — ازل سے ابد تک رمِ یک نفس

یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے — خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے

خودی کیا ہے، رازِ درونِ حیات — خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر — ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

بہر حال پوری کائنات میں حیات کے ارتقا کے مختلف نمائشے، کو پیش نظر رکھے، بغیر انسان کا مقام اور اس کا تخلیقی مقصد متعین نہیں کیا جا سکتا۔ برگساں نے اسی لیے تفصیل سے حیات کے ابتدائی مظاہر کا جائزہ کیا ہے۔ نباتات اور حیوانات میں امتیازی فرق محض یہ نہیں کہ ان کے بعض خصائص مختلف ہیں۔ بلکہ یہ کہ ان کا رجحان یہ ہے۔ کہ وہ ان خصائص کی مختلف شکلوں پر زور دیتے رہتے ہیں۔ نباتات حیوانات سے اس طرح مختلف ہیں، کہ وہ براہِ راست ہوا، پانی اور زمین، سے جمادی عناصر کو جذب کر کے منظم مادے کی تخلیق کر سکتے ہیں۔ حیوانات کی امتیازی خصوصیت یہ ہے، کہ ان کا عام رجحان مکان میں نقل و حرکت کرنے کا ہے۔ برخلاف اس کے نباتی خلیہ جو ایک جھلی سے گھرا ہوا ہے نباتات کو سکون اور بے حرکتی پر مجبور کئے ہوئے ہے، نقل و حرکت اور شعور

میں ایک ایسا رشتہ ہے. جو آسانی سے نظر آسکتا ہے ۔ اعلیٰ ترجیانی نظاموں کا شعور بعض دماغی انتظامات سے وابستہ معلوم ہوتا ہے، عصبی نظام، جتنا ترقی پسند ہو گا، اتنی ہی زیادہ اور صحیح حرکات میں سے انتخابات کے امکان پیدا ہوتے جائیں گے، اور ان حرکات سے جو شعور، وابستہ ہے، وہ اتنا ہی واضح اور صاف ہوتا جائے گا۔ اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں ۔ کہ حیوان کی امتیازی خصوصیت حس اور بیداری شعور ہے نباتات میں شعور خوابیدہ ہے، اور بے حسی طاری ہے ۔ نباتات کو اسی سکون اور بے حرکتی کے عالم میں عناصر سے اپنی جمادی خوراک مل جاتی ہے ۔ حیوانات کو اپنی غذا کی تلاش میں نقل و حرکت کرنا پڑتا ہے اس لئے اُن کا ارتقا میلانِ حرکت کی سمت ہوا ہے، اور اس کے، نتیجے کے طور پر ایک ایسے شعور کی سمت جو واضح سے واضح تر وسیع سے وسیع تر ہوتا جاتا ہے،

حیوانی نقل و حرکت اور اُس کے شعور سے انتخاب کے امکانات بھی بہت زیادہ وسیع ہو جاتے ہیں، اس مرحلے پر پہنچ کر برگساں کا نظام فکر ایک اور مسئلے کو جذب کرتا ہے، یہ مسئلہ لا قدریت یا عدم تعین کا ہے، زندگی کا ایک کام یہ بھی ہے ۔ کہ وہ مادّے میں کسی نہ کسی طرح کا عدم تعین پیدا کرے، اپنے ارتقا کے دوران میں زندگی ایسے .

ایسے اشکال پیدا کرتی جاتی ہے، جو پہلے سے متعین نہیں۔ اور جن کے متعلق کوئی پیش قیاسی نہیں کی جا سکتی، یہ اشکال جتنے ہی زیادہ غیر معین ہوں گے، اتنی ہی ان کے عمل کی آزادی بڑھتی جاتی ہے، یہ آزادی انسان میں انتہا کو پہنچتی ہے۔ جس کے ہاتھ ہر طرح کے کام پر قادر ہیں، بنی نوع انسان جو ساری دنیا کو اپنی ملکیت سمجھتی ہے یقیناً اعلیٰ ترین نوع ہے۔ ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کا سلسلہ انسان پر منتہی ہوتا ہے۔ لیکن جانوروں کے بہت سے ذی مفاصل سلسلے بالخصوص بعض جھلی نما پر رکھنے والے کیڑے چیونٹیاں کے متعلق کہا گیا ہے۔ کہ جس طرح انسان زمین کی سطح کا بادشاہ ہے۔ اسی طرح چیونٹی زمین کی سطح کے نیچے کی پرست کی ملکہ ہے، جو ریڑھ دار جاندار دل میں کیڑے اور بالخصوص ذی مفاصل کیڑے ارتقا کا انتہائی نقطہ ہیں، اور ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں انسان جبلت کی نشوونما اور کسی نوع میں اتنی نہیں ہوئی جتنی کیڑوں کے ذی مفاصل سلسلوں میں اس لئے تنزل کے سلسلوں سے قطع نظر نظریہ مرتب کیا جا سکتا ہے۔ کہ حیوانی سلطنت میں ارتقا نے دو راستے اختیار کئے ہیں۔ ایک وہ جو جبلت کی طرف جاتا ہے۔ دوسرا وہ جو عقل کی طرف جاتا ہے۔ جسے انسان نے اختیار کیا ہے، شروع میں عقل اور جبلت (عقل حیوانی) کی اصل ایک تھی۔ اور ایک کا دوسری میں دخل اور شمول تھا۔ اب بھی اُن

میں اشتراک کے آثار ہیں۔ لیکن اس ارتقا یافتہ حالت میں عقل اور جبلت کا ساتھ جہاں کہیں نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ ایک دوسرے کی کمی کو پورا کرتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کی کمی وہ محض اس لئے کرتے ہیں۔ کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جبلت جو جبلی ہے۔ وہ عقل میں عقلی کی متضاد ہے، عقل کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مصنوعی اشیا بنا سکتی ہے، خصوصاً وہ اوزار بنانے کے اوزار بنا سکتی ہے۔ اور وہ اپنے مصنوعات میں بڑی غیر معمولی وسعت اور تنوع پیدا کر سکتی ہے؛

اقبال نے "محاورہ مابین خدا و انسان" میں عقل کی اسی تخریبی اور تعمیری صلاحیت کو بیان کیا ہے۔ انسان جواب دیتا ہے؛

تو شب آفریدی چراغ آفریدم،
سفال آفریدی ایاغ آفریدم۔
بیابان و کہسار و راغ آفریدی،
خیابان و گلزار و باغ آفریدم،،
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

برگساں کے نزدیک جبلت اور عقل میں فرق یہ ہے۔ کہ تکمیل یافتہ

جبلّت منظّم اوزاروں کو استعمال اور کبھی کبھی ان کی تعمیر کرتی ہے، تکمیل یافتہ، عقل غیر منظّم اوزاروں کو بناتی اور انہیں استعمال کرتی ہے، جبلّت (حیوانی عقل) کا اقبال کے نظامِ فکر میں کوئی مقام نہیں، اور اقبال کے یہاں عشق یا وجدان ایک بہت اعلیٰ تر صفت ہے، جس کا عمل مادّی نہیں، بلکہ روحانی سطح پر ہوتا ہے، مقاصد آفرینی برگساں کے نزدیک عقل کا ایک تخلیقی عمل ہے، مقاصد آفرینی اقبال کے نزدیک عقل اور عشق دونوں کا تخلیقی عمل ہے۔ برگساں کے نزدیک جب عقل ایک ضرورت کو پورا کر چکتی ہے، تو ایک اور نئی ضرورت کی تخلیق کرتی ہے۔ جبلّت کی طرح وہ اپنے اطراف عمل کا ایک محدود دائرہ نہیں بناتی، جس دائرے کے اندر جبلّت سے ممتاز جانور کیڑا رینگتا رہتا ہے۔ عقل سرگرمی کا میدان لامحدود ہے جس میں وہ آگے سے آگے بڑھتی جاتی ہے، اور اتنی ہی زیادہ آزادی حاصل کرتی جاتی ہے، عقل کے ہاتھ میں ایک بہت بڑا حربہ اُس کی قوت اظہار یعنی زبان ہے، لیکن عقل کے بھی بعض بڑے شدید حدود ہیں، اُن کی ایک خصوصیت یہ ہے۔ کہ وہ حیات کو آسانی سے سمجھ نہیں سکتی، اس کے برعکس جبلّت کی تشکیل ہی حیات کے سانچے پر ہوئی ہے۔ عقل اور جبلّت دونوں بعض ایسی حدود کی گرفتار ہیں۔ جن کی وجہ سے حیات کے بہت سے حقائق معلوم نہیں ہو سکتے، ایسی بہت سی چیزیں ہیں جنہیں عقل ہی تلاش کر سکتی ہے۔ مگر جنہیں وہ اکیلی کبھی نہ پا سکے گی۔

صرف جبلّت ہی ان چیزوں کو پا سکتی ہے۔ مگر وہ انہیں کبھی تلاش نہ کرے گی۔!!..

اس لئے ابتدائی حیوانی سطح پر بعض سمتوں میں بعض نقاط پر علم کے امکانات معدوم ہو جاتے ہیں۔ یہاں برگساں نے علم کے ایک اور ذریعے کا پتہ بتایا ہے یہ وجدان ہے۔ یہاں برگساں کے نظام فکر کا سلسلہ پھر اقبال سے ملتا ہے یہ وجدان اقبال کا عشق ہے۔ جس کی پہنچ وہاں ہے، جہاں عقل کے پر جلتے ہیں وجدان کے متعلق برگساں کا تصوّر یہ ہے۔ کہ وہ حیات کی انتہائی باطنیت کی طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ برگساں کے خیال میں وجدان وہ جبلّت ہے۔ جو بے لوث اور غیر جانبدار ہو گئی ہو۔ جو خود آگاہ ہو۔ جس میں اپنے موضوع پر غور کرنے اور عکس پذیر ہونے اور اُسے لامحدود طور پر وسیع کرنے کی صلاحیت ہو۔ جہاں وہ علم حاصل نہ ہو سکے جو خالص عقل کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہاں وجدان ہمیں وہ راستہ دکھا سکتا ہے۔ جو عقل کو نظر نہیں آ سکتا وجدان اس طرح عقل کی تکمیل کرتا ہے۔ یہی وہ مسئلہ ہے جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے:۔!!

ہر دو بہ منزلے رواں ہر دو امیر کارواں
عقل بہ حیلہ می برد عشق برد کشاں کشاں

عشق ز پا در آورد چشمۂ شمس جہان را
دست دراز می کند تا بہ طناب کہکشاں ،

وہ خرد جو "فطرت روح الامین" کے ساتھ ہو اقبال کے نزدیک وجدان یا عشق سے بہت قریب ہے ۔ فطرت روح الامین کا نہ ہونا جرائت رندانہ کی کمی ہے ۔ اور اقبال کے نزدیک عشق کے مقابل یہی عقل کی کمزوری ہے ۔ جوش ملیح آبادی نے ایک مہمل سی رباعی میں اقبال پر چوٹ کی ہے ۔ لیکن معلوم یہ ہوتا ہے ۔ کہ وہ اقبال کے کلام میں عقل اور عشق کے تصورات کو سمجھ نہیں سکے ، جوش صاحب نے لکھا ہے ؛

سوئے ہوئے فتنوں کو جگا دیتی ہے ،
جاگے ہوئے ذہنوں کو سلا دیتی ہے
جس قوم کے اعصاب پہ عورت ہے سوار
وہ عقل سے عشق کو بڑھا دیتی ہے

اقبال کا "عشق" وہ عشق نہیں ، جو جوش کی رندانہ شاعری کا موضوع ہے ۔ اقبال نے تو برگساں سے ذرا اختلاف کر کے عشق یا وجدان اور عقل میں ایک طرح کی بنیادی ہم اصلی ایک طرح کا اشتراک تلاش کیا ہے ۔ وہ دوق نگہ جو عشق یا وجدان کی خصوصیت ہے ، عقل میں بھی موجود ہے ۔ لیکن عقل میں جرائت رندانہ کی کمی ہے ؛

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نگہ بیگانہ نیست،
لیکن آں بے چارہ را آں جراءتِ رندانہ نیست

قصہ مختصر انسان میں وجدان کو عقل کی محدودیت اور جبلت کی عدمِ موجودگی کا علاج تجویز کر کے برگساں نے انسان کے مقام کو، ارتقائے تخلیقی میں یوں متعین کیا ہے۔ کہ حیات کا اگر کُلی طور پر مشاہدہ کیا جائے تو اُس کی مثال ایک بہت ہی بڑی طاقتور موج کی سی ہے۔ جو ایک مرکز سے نکل کر باہر کی طرف پھیلتی ہے۔ اپنے محیط پر ہر جگہ وہ ٹھہر جاتی ہے۔ اور اُس میں اہتزاز پیدا ہو جاتا ہے۔ صرف ایک نقطہ ایسا ہے، جہاں یہ بندش ٹوٹ گئی ہے۔ اور حیات کی رَو آزادی کے ساتھ آگے بڑھ گئی۔ شکل اور نوعِ انسانی اسی آزادی کو اپنے آپ میں تجربہ کرتی ہے۔ انسان کے سوا اور ہر جگہ شعور رک گیا ہے۔ انسان میں اُس کی رفتار اور روانی نہیں رکی، انسان لامحدود طور پر حیاتی حرکت کو جاری رکھتا ہے۔ حالانکہ اپنے ساتھ وہ اُن تمام چیزوں کو نہیں کھینچتا، جو حیات اپنے ساتھ لئے چلتی ہے۔ ارتقا کے دوسرے خطوط پر اُن دوسرے رجحانات نے سفر کیا ہے۔ جو حیات میں مضمر ہیں۔ اور چونکہ ہر شے ہر دوسری شے میں نفوذ و سرایت کرتی ہے۔ اس لئے انسان نے یقیناً اُن دوسرے رجحانات کا بھی کچھ اثر اپنے میں محفوظ

رکھا ہے۔ مگر بہت ہی تھوڑا سا یوں کہیئے کہ ایک مبہم اور بے صورت ہستی نے جسے ہم چاہے انسان کہہ لیں، چاہے فوق البشر اپنی تکمیل اور واقعیت کی کوشش کی ہے۔ اور محض اِس طرح کامیابی حاصل کی ہے۔ کہ یہ ہستی اپنا ایک حصہ بوجھ کی طرح راستے میں اتار آئی؛

اِرتقائے تخلیقی کا تصوّر جسے ایک مربوط اور مکمّل فلسفیانہ نظام کی صورت میں برگساں نے پیش کیا ہے۔ ڈارون کے بعد سے یورپ، کے ادب پر اِس صدی کے اوائل تک حاوی رہا۔ برنارڈ شا نے برگساں سے ارتقائے تخلیقی اور طاقت حیات کے نظریئے لیئے اور ان میں یہ تصرّف کیا کہ فوق البشر انسانی معاشرے یا افراد کی ترقی سے نہیں بلکہ حیاتی ارتقا سے پیدا ہوگا، برنارڈ شا کے فوق البشر کا تصوّر اگرچہ نی تشے کا پروردہ تخیّل ہے۔ مگر وہ کسی طرح خیر و شر سے ماورا نہیں اقبال کے اِنسانِ کامل اور برنارڈ شا کے فوق البشر میں بعض مشابہتیں ہیں۔ مثلاً دونوں خیر پرست ہیں، اور دونوں جس سیاسی نظام کی، طرف مائل ہیں۔ وہ کسی نہ کسی طرح کی اشتراکیت ہے۔ لیکن "وجدان" کا برنارڈ شا کے فوق البشر کی ترکیب یا اِس کی تخلیقی صلاحیت میں کوئی دخل نہیں،

اِرتقائے تخلیقی کا تصوّر جس کا منتہا انسانِ کامل ہے۔ اقبال کی

فکر میں دو اسالیب سے نمایاں ہے۔ ایک تو رمزی طور پر اُن کی شاعری
میں اگرچہ کہ شاعری میں جب وہ اِنسانِ کامل یا قلندر یا مردِ مومن کا
ذِکر کرتے ہیں، تو اُن کی خصوصیات صاف صاف گناتے ہیں۔ پھر بھی
وہ رمزی سلسلہ جو مظاہرِ کائنات اور جمادات سے شروع ہو کے،
نباتات اور حیوانات کی منازل در منزل سے ہوتا ہوا انسان تک
پہنچتا ہے، اور پھر انسانِ کامل کے تصوّر پہ تکمیل پاتا ہے۔ ذرا غور اور
تفصیلِ بیان کا محتاج ہے، دوسرا اسلوب وہ ہے جس کا ہم ذکر
کر آئے ہیں، اپنے خطبات "اسلامی تفکّر کی تشکیلِ جدید" میں انہوں
نے ارتقائے تخلیق کے نظریئے کو اسلامی فکر اور فلسفے کی روشنی میں
پرکھا ہے:

اقبال کا اہم ترین اجتہاد یہ ہے کہ نظریۂ ارتقا نہ صرف اسلامی
فلسفے میں بلکہ قرآنی تعلیم میں مکمل طور پر موجود ہے۔ اسلام میں ریاضیاتی
فکر کے ساتھ ہی ساتھ۔ ارتقا کا تصور بھی صورت اختیار کرتا رہا، جاحظ
نے سب سے پہلے اس پر غور کیا، کہ دور دور کے سفر اور مقامات
کی تبدیلی سے چڑیوں کی زندگی میں طرح طرح کی تبدیلیاں واقع ہوتی
ہیں، ابنِ مسکویہ نے اس کو ایک مخصوص نظریئے کی شکل دی۔ اور
اسے اپنی مذہبی تصنیف الفوز الاصغر میں جگہ دی۔ پھر اقبال نے ابنِ مسکویہ

کی کتاب سے ایک اقتباس دیا ہے۔ ابن مسکویہ کے نزدیک نباتی زندگی کو ارتقا کے ابتدائی مراحل میں اُگنے اور پھیلنے کے لئے بیج کی ضرورت نہیں ہوتی، اس قسم کی نباتی زندگی جمادات سے صرف اس حد تک مختلف ہے کہ اس میں حرکت کی ذرا سی صلاحیت ہے۔ حرکت کی یہ صلاحیت نباتی زندگی کے اعلیٰ ترنمونوں میں اور زیادہ بڑھتی جاتی ہے۔ کیونکہ اس اعلیٰ تر درجے پر نباتی پودا اپنی شاخیں پھیلاتا ہے اور بیج کے ذریعے اپنی نوع کو باقی رکھنے کی کوشش کرتا ہے جب ہم اُن درختوں تک پہنچتے ہیں جن کے تنے، پتیاں اور پھل ہوتے ہیں، تو حرکت کی طاقت آہستہ آہستہ بڑھ جاتی ہے۔ نباتی ارتقا کی آخری منزل انگور کی بیلوں اور کھجور کے درخت میں نظر آتی ہے۔ جو گویا حیوانی زندگی کی چوکھٹ پر کھڑے ہیں کھجور کے درخت میں جنسی فرق صاف نمایاں ہے۔ جڑوں وغیرہ کے علاوہ کھجور کا درخت اپنے اندر ایک ایسی چیز کو بھی نشو ونما دیتا ہے جس کی حیثیت وہی ہے جو مغز کی حیوان کے لئے ہے۔ جس کی سلامتی پر کھجور کے درخت کی زندگی کا دارو مدار ہے۔ یہ گویا حیوانی زندگی کا دیباچہ ہے۔ حیوانی زندگی کی طرف پہلا قدم زمین میں جڑوں کی قید سے آزادی ہے۔ اسی سے شعوری حرکت شروع ہوتی ہے۔ یہ حیوانیت کی پہلی منزل جس میں سب سے پہلے حسِ لمس اور سب سے آخر میں حسِ بصارت پیدا

ہوتا ہے۔ جو اس کے نشو و نما کے ساتھ حیوان آزادئ حرکت حاصل کرتا ہے، جیسا کہ کیڑوں حشرات الارض چیونٹیوں اور مکھیوں کی مثال سے ظاہر ہے۔ حیوانیت کا کمال چار پایوں میں سے گھوڑے میں اور طیور، میں سے شاہین میں ظاہر ہوتا ہے، اور بوزینہ میں حیوانیت بالآخر انسانیت کی سرحد تک پہنچ جاتی ہے، کیونکہ ارتقا کے پیمانے میں بوزینے کا مقام انسان سے محض ایک درجہ نیچے ہے، مزید ارتقا سے وہ طبیعیاتی، تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں، اور ان کے ساتھ امتیاز اور روحانیت کی بڑھتی ہوئی قوتیں۔ یہاں تک کہ انسانیت وحشی پن کے دور سے نکل کے تمدن اختیار کر لیتی ہے [۱]؛

ابن مسکویہ کے اس نظریے کے علاوہ جو مغربی ارتقائیت سے اس قدر ملتا جلتا ہے، اقبال نے ایک اور جگہ رومی کے خیالات کی مثال بھی دی ہے، ارتقا کے متعلق رومی کے اشعار بہت مشہور ہیں اقبال نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے۔ کہ انسان کے حیاتی مستقبل کے متعلق ان میں بڑا جوش امید و آرزو ہے [۲]، اسلامی ارتقائیت

---

[۱] ۔ "اسلامی تفکر کی تشکیل جدید" طبع دوم صفحہ ۱۴۲؛

[۲] "اسلامی تفکر کی تشکیل جدید" طبع دوم صفحہ ۱۸۵؛

کی یہ رجائیت بڑی خاص چیز ہے۔ کیونکہ انیسویں صدی میں مسئلۂ ارتقا کو
جب زیادہ تفصیل سے پیش کیا گیا تو اُس سے قنوطیت اور یاسیت
پیدا ہوئی، جو کم و بیش تمام جدید مغربی ارتقائیین کی تحریروں میں موجود
ہے۔ ڈارون کی میکانی ارتقائیت کا یاسیت پر ختم ہونا لازمی تھا
لامارک کے یہاں جس قسم کی محدود آزادی کا تخیّل تھا۔ اُس میں بھی رجائیت
کی گنجائش بہت کم تھی، یاسیت کا باعث زیادہ تر یہ تھا۔ کہ سائنسی
بنیاد پر اس کا کوئی ثبوت نہیں، کہ وہ عمیق امتزاج اور ترکیب جس،
سے انسان مرکّب ہے مادّی طور پر اس میں کوئی اضافہ ممکن ہو سکتا
ہے۔ اس یاسیت کا اثر جدید انگریزی ادب کے تمام ارتقائیین میں
نمایاں ہے۔ سیموئیل بٹلر جو ڈارون کی میکانیت کا دشمن ہے یاسیت
سے اپنے آپ کو محفوظ نہیں رکھ سکتا۔ اور مذہب میں پناہ لیتا ہے
ایچ۔ جی۔ ویلز میں جو ادب کے سائنسی ارتقائیین میں سب سے ممتاز
ہے۔ یہ یاسیت سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ "زندگی کی سائنس"
جو ایچ۔ جی۔ ویلز نے عہد جدید کے نامی انگریز ماہر حیاتیات جولین
ہکسلے کے اشتراک کے ساتھ لکھی ہے جا بجا اس یاسیت کا اظہار

؎ "اسلامی فکر کی تشکیل جدید" طبع دوم، صفحہ ۱۸۱

کرتی ہے، ایچ، جی، ویلز کے خیال میں ایک واحد نوع کی حیثیت سے
انسان کی ابتدا اس غیر مہمان نواز دنیا میں ایک عارضی مہم ہے۔ اس
نووارد نے آہستہ آہستہ اپنے وجود کا حق قائم کر لیا۔ اور اپنی موجد عقل
کے زور سے تمام مخلوق پر حکومت شروع کی۔ مگر پھر وہ راستے سے
بھٹک گیا، وہ جماعتوں میں بٹ گیا، اور جماعتیں ایک دوسرے سے
حسد کرنے لگیں، دشمنی شروع ہو گئی۔ وجہ یہ ہے۔ کہ انسان نے اپنی تقدیر
کی غلط تعبیر کی، اپنے جنگ کے مقصد کو بھول کے بجائے فطرت سے
لڑنے کے وہ آپس میں لڑنے کٹنے اور مرنے لگا، اس انسان کے
حیاتی نظام میں فطرت کی بہت سی کامیابیاں ہیں، لیکن بہت سی
غلطیاں بھی ہیں، اس کی طبیعت ایک مرکب اور غیر متوازن میکانیت
ہے، اس کا حس اجتماعی ابھی بالکل ابتدائی منزل میں ہے۔ اس کے
روحانی تجربے محض فریب ہیں، کیونکہ ابھی وہ حیوان ہی تو ہے۔ جسے
زبان اور اس لیے خیال پر قدرت حاصل ہو گئی ہے؛

اس قسم کی قنوطیت کی وجہ سے مغربی ادب اور خصوصاً انگریزی
ادب میں ارتقائیت کے خلاف ایک ردِعمل کی تحریک بھی نظر آتی
ہے جس نے رومن کیتھولک یا اینگلو کیتھولک قدامت پرستی اور
راسخ العقیدگی میں پناہ لی۔ اس تحریک میں نمایاں نام جی۔ کے چیسٹرٹن

کا ہے، جس نے ارتقائیت سے پیدا ہونے والی قنوطیت کا اکثر تذکرہ کیا ہے۔ اور اس قنوطیت کے ساتھ ارتقائیت کی قدر سے بھی انکار کیا ہے۔

ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ جو اس ردعمل کا دوسرا نامی علم بردار ہے۔ ارتقائیت کے توڑ پر اور علم الانسان کی روشنی میں یہ نظریہ پیدا اور پیش کرتا ہے کہ ایک طرح سے اگر تاریخ نہیں تو کم سے کم تاریخی تحریکیں تصورات اور مناقشات اپنے آپ کو ہمیشہ سے دہراتے آئے ہیں، ہمیشہ دہراتے رہیں گے، انسان کی زندگی پیدائش اور افزائش نسل اور موت کے سوا کچھ نہیں، اگر شانتی کہیں مل سکتی ہے۔ تو صرف گیتھولک عیسائیت میں، جہاں وہ سکھ اور آرام ہے۔ جو وہم کی سرحدوں سے ماورا ہے۔۔۔

اسی طرح کی قنوطیت کے بعض بعض شعر اقبال کے یہاں بھی مل جاتے ہیں۔:

مثلاً:۔

ہے نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی،

لیکن اس طرح کی قنوطیت کی اقبال کے نظام فکر میں کوئی جگہ نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ارتقا کے سائنسی نہیں، بلکہ فلسفیانہ تصور کے قائل ہیں

سائنسی ارتقائیت سے جو قنوطیت پیدا ہوئی اُس کو زیادہ گہرا کرنے والی وجہ دراصل انسانی گروہوں کی آپس کی کشمکش ہے۔ یعنی نوعِ انسانی اپنے آپ کو ایک اجتماعی وحدت نہیں سمجھتی۔ بلکہ غلط اور تنگ گروہوں یعنی نسلوں جغرافیائی قوموں وغیرہ کی بنیاد پر اپنی تقسیم در تقسیم کرتی ہے۔ اور وہ طاقت جو نوعِ انسانی کو مجموعی طور پر فطرت کو تسخیر کرنے میں صرف کرنی چاہیے تھی۔ آپس کی خانہ جنگی میں ضائع ہو جاتی ہے۔ یہ تصوّر اقبال کے یہاں بار بار ملتا ہے؛

انسان کی ترقی کے امکانات کی اُس محدودیت کے مقابلے کے لئے جو مغربی حیاتی ارتقا کے نظریوں کا لازمی نتیجہ ہے، مغربی فلسفے نے کسی نہ کسی طرح کے فوق البشر کے تصوّر کی طرف توجہ منعطف کی ہے۔ نیتشے کے فوق البشر کا تصوّر یہ یقین کرنے کی کوشش ہے۔ کہ ارتقا کی موج انسان کو بھی اپنے پیچھے چھوڑتی ہوئی بہت آگے بڑھ سکتی ہے۔ مگر اقبال کے خیال میں نیتشے بھی اِس طرح قنوطیت سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا۔ کیونکہ اُس کا فوق البشر ابدی تکرار کی بھول بھلیاں میں الجھ جاتا ہے اور اِس طرح ارتقا کے بنیادی تصوّر پر ہی کاری ضرب لگتی ہے؛

برگساں جس نے حیاتیات کی بنیاد پر اپنا تخلیقی ارتقا کا فلسفہ کھڑا کیا ہے۔ قنوطیت کو بہت پیچھے ہٹا دیتا ہے اِس کی وجہ زیادہ تر؛

دورانِ خالص اور جوشِ حرکتِ حیات کے کاہل عدم تعین کا تصوّر ہے۔ اقبال جس غایئت کے قائل ہیں، اُس کی بھی برگساں کے جوشِ حرکتِ حیات کی آزاد رَو میں گنجائش نہیں، انسان کی طاقت صلاحیت اور امکانات کے متعلق برگساں کے فلسفہ میں بڑی رجائیت ہے، وہ فوق البشر کی طرف اشارہ کرتا ہے، مگر وہ اپنے تخلیقی ارتقا کے نظریئے کو فلسفیانہ تفصیل کے ساتھ فوق البشر کے کسی نئے تصوّر تک نہیں پہنچاتا؛

برگساں اور نی تشے کے شاگرد برنرڈ شا نے بھی ادب میں، رجائیت کی طرف چلنا چاہا ہے۔ مگر اس رجائیت تک برنرڈ شا کا راستہ بھی تلوار کی دھار سے ہو کر جاتا ہے موجودہ انسان کی ترقی و نشوونما کے راستے فوق البشر تک پہنچنا برنرڈ شا کے نزدیک ناممکن ہے۔ فوق البشر کا ارتقا حیاتی طور پر ہی ہو سکتا ہے۔ مگر کب اور کیسے اور کیونکر؛ اس سوال کا نہ برنرڈ شا کے پاس کوئی جواب ہے، نہ اس کو حل کرنے کی فلسفیانہ صلاحیت۔ کیونکہ شا کے تمام تصوّرات برگساں اور نی تشے کے نظریوں کے چربے ہیں؛؛

اقبال کا عقیدہ یہ ہے۔ کہ رجائیت حرکت کے ساتھ وابستہ ہے، اور حرکت کی کوئی انتہا نہیں، ایسی رجائی حرکیت اقبال کے خیال میں اسلامی ارتقائیت کے تصوّرات میں ڈھونڈھی جا سکتی ہے

سقراط نے اپنی توجہ محض انسانی دنیا پر مرکوز رکھی، اس کے لئے انسان کا اصلی مبحث انسان تھا، درختوں حشرات الارض اور ستاروں کی دنیا نہیں یہ قرآن کی روح عمل سے بالکل مختلف ہے، کیونکہ قرآن کے لحاظ سے معمولی سی شہد کی مکھی تک بھی الہام الٰہی پہنچتا ہے، قرآن مسلسل اپنے ناظر کی توجہ ہواؤں کی دائمی تبدیلی لیل و نہار کی گردش، بادلوں تاروں بھرے آسمان اور مکان لامحدود میں تیرنے والے ستاروں کی طرف مبذول کراتا ہے"[1]

زوال آدم

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اسلامی متفکرین کی ارتقائیت کی بنیاد قرآنی تعلیم ہے، تو حیاتی ارتقا سے انسان کو کیونکر وابستہ کیا جا سکتا ہے، کہتے ہیں کہ انسان جنت میں تھا، اور وہاں سے نکالا گیا اس کے کیا معنی ہیں، اقبال نے میلاد آدم کے مسئلے کی پوری تفسیر "اسلامی تفکر کی تشکیل جدید" میں کی ہے،

زوال آدم کے قصے کے متعلق اقبال لکھتے ہیں، کہ اس قصہ کے بیان کرنے میں قرآن نے ایک حد تک پرانے علامات و رمزیات رکھے ہیں، لیکن بنیادی طور پر قصہ کو اس طرح بدل دیا ہے، کہ اس سے بالکل تازہ معنی پیدا ہوں اگر قصے کو قرآن میں اس طرح بدل کر بیان کیا گیا ہے

---

[1] "اسلامی تفکر کی تشکیل جدید" طبع دوم صفحہ ۳

کہ اُن میں نئی روح دوڑائی جائے لیکن بہت کم مسلم اور غیر مسلم طلباء نے اسلام نے یہ سمجھنے کی کوشش کی ہے، قرآن جب یہ بیان فرماتا ہے، تو اُس کا مقصد تاریخ نگاری نہیں۔ اِن قصّوں کو کسی عالمگیر اخلاقی یا فلسفیانہ اہمیت کے مقصد کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ اِسی لئے اکثر ایسے اشخاص اور مقامات کے نام نہیں آئے ہیں، جن کی وجہ سے قصہ ایک مخصوص تاریخی واقعہ معلوم ہو، ایسی تفصیلات کو بھی خارج کر دیا گیا ہے۔ جن کا تعلق کسی مختلف نظامِ احساس سے ہے!!

زوالِ آدم کے قصے کی تعبیر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ اِس قصے کو ہم قدیم دنیا کی ادبیات میں مختلف پیرایوں میں پاتے ہیں، اس کی نشو و نما کے مختلف مدارج کی نشان دہی کرنا اور اِس کی تشکیل اور رفتہ رفتہ تبدیلی کو وضاحت سے بیان کرنا ناممکن ہے۔ لیکن اگر ہم اس کی سامی شکل ہی کو پیش نظر رکھیں، تو یہ قیاس غالب معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ قصہ ابتدائی انسان کی یہ کوشش ہے کہ وہ اپنے آپ کو اپنی اِس بے حد و انتہا درد و مصیبت کی داستان سمجھائے جو اِس دنیا کے ناموافق ماحول میں اُسے پیش آئی، اِس ناموافق ماحول میں بیماری، موت اور طرح طرح کی دشواریاں تھیں، جن کا مقابلہ کر کے زندہ رہنا اُسے بڑا مشکل معلوم ہوتا تھا۔ چونکہ فطرت کی طاقتوں پر اُس کا اختیار نہ تھا، اِس لیے یہ قدرتی

امر ہے۔ کہ زندگی کے متعلق اس کے نقطۂ نظر میں یاسیت تھی۔ چنانچہ بابل کے ایک قدیم کتبے میں ایک سانپ (جنسی علامت)، درخت اور ایک عورت کی تصویر ہے، جو ایک مرد کو ایک سیب (دوشیزگی کی علامت) دے رہی ہے، اس اسطور کا مطلب واضح ہے —— ایک فرضی مقامِ عیش سے انسان کا زوال انسانی جوڑے کے پہلے جنسی میل کی وجہ سے ہوا۔ یہ داستان توریت مقدس کی کتاب، آفرینش میں بھی بیان کی گئی ہیں، لیکن اگر مقابلہ کیا جائے تو قرآن میں اس کے بیان کی صورت بالکل مختلف ہے؛

قرآن میں سانپ اور پسلی کے واقعات نہیں بیان کئے گئے ہیں، سانپ کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا، کہ قصّے سے اس جنسی بنیاد کو خارج کر دیا جائے، جس کے ساتھ اس قصّے کی یاسیت وابستہ ہے۔ پسلی سے حوّا کے پیدا ہونے کا واقعہ جو توریت میں مذکور ہے، قرآن میں اس لئے بیان نہیں کیا گیا، کہ اس قصّے کو تاریخ سے بالکل منقطع کر دیا جائے، (توریت میں انسانوں کے پہلے جوڑے کی آفرینش، بنی اسرائیل کی پیدائش کے سلسلے میں بیان کی گئی ہے۔) یہاں تک کہ قرآن کی وہ آیتیں جو بحیثیت ایک زندہ ہستی کے انسان کی اصل وابتدا کے متعلق ہیں اُن میں لفظ "بشر" یا "انسان" استعمال ہوا ہے نہ کہ "آدم"۔ قرآن میں لفظ

آدم انہیں مواقع پر استعمال ہوا ہے جب اُس سے خلیفۃ اللہ فی الارض مراد لی گئی ہے۔ بطور اشخاص کے نام کے "آدم" اور "حوا" قرآن پاک میں نہیں استعمال کیے گئے ہیں۔ توریت میں آدم کے ارتکاب نافرمانی کی وجہ سے زمین پر لعنت بھیجی گئی ہے۔ قرآن اس کا اعلان کرتا ہے کہ زمین انسان کے بود و باش کا مقام اور اس کے نفع کا ذریعہ ہے۔ اقبال کا یہ بھی اجتہاد ہے۔ کہ لفظ "جنّت" (باغ) سے کوئی ماورائے حواس فردوس مراد نہیں، جس کے متعلق یہ فرض کرلیا جائے۔ کہ انسان اُس سے اِس زمین پر پھینکا گیا، انسان اِس زمین کے لیے اجنبی نہیں تھا، اقبال نے "جنّت" سے انسان کی ابتدائی حالت کا وہ تصوّر مراد لیا ہے۔ جب کہ وہ اپنے ماحول سے عملی طور پر مربوط نہیں ہونے پایا تھا۔ اور اِس لیے وہ انسانی ضروریات کی نیش زنی نہیں محسوس کرتا تھا۔ انہیں ضروریات کی پیدائش کے بعد سے انسانی تمدّن کا آغاز ہوتا ہے۔

اِس طرح اقبال کی تفسیر کے بموجب زوالِ آدم کا جو قصّہ قرآن میں ہے اِس کرّے پر انسان کے نمودار ہونے سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اس کا مقصد جبلی طلب اور بھوک کی ابتدائی حالت سے انسان کے بلند ہونے ایک آزاد خودی کی شعوری ملکیت حاصل کرنے، شک اور نافرمانی کے قابل ہوسکنے کی، حالت کا اظہار ہے زوال سے کوئی اخلاقی عیب یا گناہ

مراد نہیں ۔ بلکہ یہ سادہ شعور سے انائی شعور کی پہلی چمک کی جانب انسان کا عمل تبدیلی ہے، یہ فطرت کے خواب سے ایک طرح کی بیداری ہے ۔ جو کسی کی اپنی ذات میں ذاتی علیت کی دھڑکن کے ساتھ واقع ہوئی ہو، انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل اس کی آزادیٔ انتخاب کا پہلا عمل بھی ہے، اور یہی وجہ ہے ۔ کہ قرآن میں یہ قصہ جس طرح بیان کیا گیا ہے ۔ اس کے نتیجے کے طور پر آدم کی پہلی غلطی معاف کر دی گئی ہے ؛

اس داستان زوال کی مزید تشریح کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ خودی کی فطرت ہی یہ ہے کہ اپنے آپ کو بطور خودی باقی رکھے ، اس مقصد کے لئے وہ علم، اپنی افزائش اور طاقت کے حصول کی جستجو کرتی ہے ۔ قرآن میں اس قصے کا پہلا حصہ انسان کی جستجوئے علم کے متعلق ہے ۔ اور دوسرا اس کی اپنی افزائش اور طاقت کے حصے کی متعلق تفصیلات بیان کرتے ہوئے اقبال نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے ۔ کہ جیسا کہ مادم بالوانسکی، اور قدیم انسان کے علم کے دوسرے ماہروں کا خیال ہے شجر علم سحر کی علامت یا رمز ہے ۔ آدم کو اس شجر جادو کے علم کا پھل کھانے سے اس لیے منع کیا گیا کہ بحیثیت انا اس کی محدودیت اس کے حواس کے اوزار اس کی ذہنی صلاحیتیں ایسی ہیں، کہ وہ ایک بالکل مختلف قسم کے علم کے لیے زیادہ موزوں ہے ۔ ایسے علم کے لیے جس میں بڑی صبر

د محنت سے مشاہدہ کرنا پڑتا ہے، اور جو بہت آہستہ آہستہ حاصل ہو سکتا ہے
شیطان نے بہرحال اُسے جادو کا علم ممنوعہ پھل کھانے کی ترغیب دی۔ اور
آدم اُس کے کہنے میں آگیا۔ اِس لیے نہیں کہ معصیت اس کے خمیر میں
تھی بلکہ اِس وجہ سے کہ وہ فطرتاً جلد باز اور "عجول" ہے۔ اور اُس نے
علم تک ایک بڑے مختصر سے راستے سے پہنچنا چاہا، اُس کے اس
رجحان کی اصلاح کی یہی صورت تھی، کہ اُسے ایسے ماحول میں رکھا جائے
جو بہت ہی تکلیف دہ سہی لیکن جو اس کی ذہنی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے
کے لیے زیادہ موزوں ہے اِس قصہ کا دوسرا واقعہ جو قرآن کریم میں
بیان کیا گیا ہے۔ اُس میں شجر ابدیت کا جو تذکرہ ہے، اس کی اقبال
نے یوں تفسیر کی ہے کہ شیطان کے بہکانے سے شجر ابدیت کا ثمر ممنوعہ
کھانا زندگی کی اختلاف جنسی تک پہنچ ہے جس کے ذریعے وہ کامل
تباہی اور موت سے بچنے کی خاطر اپنی افزائش کرتی ہے گویا زندگی
موت سے یہ کہتی ہے کہ اگر تو زندہ اشیا کی ایک نسل کو ختم کر دے
گی، تو میں دوسری نسل پیدا کر دوں گی قرآن نے قدیم آرٹ کی جنسی
رمزیت کو روک دیا ہے اور اس کے بجائے اصلی جنسی فعل کے ارتکاب
کی طرف احساس شرم کے تصور سے اشارہ کیا ہے۔ کیونکہ آدم کو
یہ فکر لاحق ہوتی ہے۔ کہ وہ اپنی عریانی ڈھانپنے افزائش نسل، یا

بے انتہا انفرادیتوں کی تخلیق کے ساتھ ہی ساتھ صدیوں تک چلنے والی باہمی کشمکش کا آغاز ہوتا ہے! بر سرِ پیکار انفرادیتوں کی یہ آپس کی لڑائی وہ دردِ دنیا ہے۔ جس سے زندگی کا زمانی پہلو روشن بھی ہوتا ہے اور تاریک بھی۔ انسان میں تو انفرادیت گہری ہو کے شخصیت بن جاتی ہے اور غلط کاری کے امکان وسیع ہو جاتے ہیں اور زندگی کے حزنیے کے امکان قوی تر ہو جاتے ہیں۔ شخصیت کا بار ہی وہ بارِ امانت تھا، جس کو آسمان نہ اُٹھا سکے ؎

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید
قرعۂ فال بنامِ منِ دیوانہ زدند!

لیکن انسان نے اس بار کو اُٹھا لیا لیکن وہ ظلوم اور جہول نکلا۔ یہ کوئی قنوطیت نہیں، محض تنقید ہے۔ اور انسان جو ظلوم اور جہول ہے۔ وہ اپنی اخلاقی اصلاح کرے تو یہی راستہ اسے فوق البشر کی طرف لے جائے گا۔

یہ منزل جسے آپ زوالِ آدم کہہ لیجئے یا آفرینشِ آدم یا یوں کہیے کہ جب اس نے حیاتی منازل طے کر کے شعور و آگاہی کی منزل میں قدم رکھا، جب اسے اپنے ناسازگار ماحول کی تکالیف کا احساس ہوا اور ساتھ ہی ساتھ ان تکالیف کا مقابلہ کرنے اور انہیں شکست دینے

کا جذبہ اُس نے محسوس کیا - یہ منزل ایسی دلفریب ہے کہ اقبال اپنی شاعری میں بار بار اس کے خاص خاص پہلوؤں کی طرف لوٹتے ہیں فرشتے جب آدم کو جنّت سے رخصت کرتے ہیں تو وہ بھی اس کی شخصیت کے امکانات اس کے تب و تاب اس کی تپش کے قائل ہیں:

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بے تابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی
تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

رُوحِ ارضی جو آدم کا استقبال کرتی ہے - اس سے ایام جدائی کا مزہ دیکھنے کو کہتی ہے کہ یہاں کا بیم و رجا کا معرکہ دیکھنے کے لائق ہے - افلاک، فضا، سمندر، کوہ و صحرا سب پر اُسے دسترس ہو گا، ایام کے آئینے پر اس کا عکس اُبھرے گا، -

نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے
تو جنسِ محبت کا خریدار ازل سے
تو پیرِ صنم خانہ اسرار ازل سے
محنت کش و خونریز و کم آزار ازل سے
ہے راکبِ تقدیر جہاں تیری رضا دیکھ

لیکن "خونریز اور کم آزار" انسان کے راج کا زمانہ بہت عرصے کے بعد آیا ہے۔ اقبال کی شاعری حیاتی ارتقاء کے ابتدائی نمونوں سے ارتقا کی مختلف کیفیتوں اور مختلف درجوں میں اپنے کام کے رموز ڈھونڈھتی ہے۔ ارتقا کی ہر منزل میں ایک قدرِ مخصوص کو متعین کرتی ہے، اور اس طرح انسان اور پھر انسانِ کامل تک پہنچتی ہے اُن کی شاعری کے رموز کے ساتھ ہمیں ارتقا کا زینہ پھر سے چڑھنا ہوگا۔

مادّہ کی قدر تابندگی

جہاں تک نظر کا تعلق ہے اقبال کی ابتدائی شاعری میں چمک کا ایک خاص مقام ہے چمکتی ہوئی چیزیں ستارے، جگنو، جواہرات سب اُن کی حسن کی تلاش کی نظروں کے لئے ایک خاص کشش رکھتے ہیں۔

ان میں ستاروں کی کشش اقبال کی ابتدائی شاعری میں خصوصیت سے نمایاں ہے، صبح کے ستارے کے حسن اور چمک دمک کے پیچھے انہوں نے عدم یعنی فقدانِ حیات کی کیفیت بھی دیکھ لی ہے۔

اس گھڑی بھر کے چمکنے سے تو ظلمت اچھی۔

لیکن اس گھڑی بھر کی ظلمت کو واقعی نہ سمجھنا چاہیے، تاروں کی ساری کشش کا راز یہ ہے کہ ان کا سفر دائمی ہے، ان کی گردش، اُن کی حرکت ہی کائنات میں اُن کی قدر نمایاں کرتی ہے۔

کام اپنا ہے صبح و شام چلنا چلنا، چلنا، مدام چلنا

ستاروں کی گردش ایسی ہے کہ وہ اپنے اندر نہ صرف زندگی کی حرکت کے امکانات رکھتی ہے، بلکہ غیر منظم مادہ بھی اسی گردش میں مبتلا ہے

بیتاب ہے اس جہاں کی ہر شے کہتے ہیں جسے سکوں نہیں ہے
رہتے ہیں ستم کش سفر سب تارے، انساں، شجر، حجر سب

چاند تاروں کو بتاتا ہے کہ یہ جنبش اور گردش ہی تو زندگی کا اصلی راز ہے، سکون کے معنی فنا اور موت ہیں ؎

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
ہے دوڑتا اشہبِ زمانہ کھا کھا کے طلب کا تازیانہ
اس راہ میں مقام بے محل ہے پوشیدہ قرار میں اجل ہے

حرکت کی ابتدا عشق ہے اور اس کا منتہا حسن:

انجام ہے اس خرام کا حسن
آغاز ہے عشق، انتہا حسن

وہ ستارہ جو چاند اور صبح کے خوف سے کانپ رہا ہے، اس سے بھی اقبال یہی کہتے ہیں کہ ایک کی فنا دوسرے کے لئے بقا کی موجب ہے۔ دنیا میں محض تغیر ہی تغیر ہے اور سکون محال ہے۔

سکون محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

جامد مادے سے زندگی کی طرف حرکت

چونکہ حرکت ہی اصلیت ہے اور یہی حرکت زندگی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اس لئے وصل کا عارضی ہونا ضروری ہے، حرکت سے فراق لازم آتا ہے۔ اور وصال اگر عارضی نہ ہو تو یہی موت اور فنا ہے۔ دو ستارے جو قرآن میں آئے ہیں انہیں بھی یہی سبق سیکھنا پڑا، کہ

ہے خواب ثبات آشنائی
آئین جہاں کا ہے جدائی

الغرض شاعر کی نظر ستاروں کی چمک سے مسحور ہوتی ہے، مگر فوراً ہی اس کی فکر ان ستاروں کی گردش میں حرکت کا راز دریافت کر لیتی ہے یہی حرکت زندگی کا راستہ دکھلانے والی ہے۔ اس کے بعد ستاروں کے متعلق جتنی نظمیں ہیں، ان میں ستاروں کی گردش حرکت کا رمز ہے۔ "بزم انجم" میں ستاروں کی ہم آہنگ حرکت اجتماعی زندگی کی مجموعی حرکت "جذب باہمی" کا سبق سکھاتی ہے۔

آفتاب اور نمودِ صبح کے متعلق جو نظمیں ہیں، ان میں ستاروں سے خورشید

کی طرف رجحان ایک طرح کا اشارہ می شکنند آفتاب می سازند کا خیال ہے۔ اگر ستارے مثلاً اس حرکت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کے بغیر زندگی ممکن نہیں، تو آفتاب اس کرۂ ارض پر حیاتی نظاموں کی پرورش کے لئے از بس ضروری ہے۔ بالکل ابتدا میں تو شاعر آفتاب صبح پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ وردِ استفہام سے واقف نہیں جو انسان ہی کا حق ہے لیکن ۱۹۱۲ء کی لکھی ہوئی "نوید صبح" میں صبح اپنے اصلی روپ میں نمودار ہوتی ہے یعنی زندگی بخشتی ہوئی ؂

آتی ہے مشرق سے جب ہنگامہ در دامن سحر
منزلِ ہستی سے کر جاتی ہے خاموشی سفر
محفلِ قدرت کا آخر ٹوٹ جاتا ہے سکوت
دیتی ہے ہر چیز اپنی زندگانی کا ثبوت
چہچہاتے ہیں پرندے پا کے پیغامِ حیات
باندھتے ہیں پھول بھی گلشن میں احرامِ حیات

پھر اس دور کی شاعرانہ عادت کے مطابق اقبال اس کو اپنے ہاں اسلامی پیغام پر منطبق کرتے ہیں۔

کائنات کے انھیں مظاہر سے اقبال کو شروع سے دلچسپی رہی جن میں حرکت ہے۔ ان کی شاعری میں مثالوں کے طور پر کوہ و دریا کا ذکر بارہا

آتا ہے۔ تشبیہات اور کنایوں میں پانی کی روانی، اس روانی میں اس کا آزاد نغمہ موج کا ذکر جہاں کہیں آتا ہے۔ وہ شعر اقبال کے کلام میں یادگار ہو گئے ہیں۔

موج بحر یا پانی حرکت کی رو ہے۔ اقبال کی شاعری میں باقاعدہ طور پر حرکیت کی ابتدا "موج دریا" سے ہوتی ہے۔ یہ چھوٹی سی نظم انہوں نے ابتدائی دور میں لکھی تھی لیکن اس میں ان کی شاعری کی مکمل حرکیت کا آغاز نظر آتا ہے۔ "موج" ایک رمز ہے جو دریا میں محض اپنی حرکت کی وجہ سے زندہ ہے۔

مضطرب رکھتا ہے میرا دل بیتاب مجھے
عین ہستی ہے تڑپ صورت سیماب مجھے
موج ہے نام مرا، بحر ہے پایاب مجھے
ہو نہ زنجیر کبھی حلقۂ گرداب مجھے

انسان کی تخلیق سے پہلے کے تمام کائناتی اور حیاتی مظاہر اقبال کے کلام میں اپنا ایک رمز پیدا کر لیتے ہیں۔ موج فرد کا رمز ہے اور رابطہ امواج سے دریا کا وجود ہے اگر دریا کے باہر موج کا تصور ناممکن ہے جس طرح اجتماع سے باہر خود فرد کی انفرادی حیثیت نہیں۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

دریا کی روانی، زندگی کی رَو کی روانی ہے۔ "جوئے آب" جو گوئٹے کے "نغمۂ محمدؐ" سے ماخوذ ہے، زندگی کی روانی کی نظم ہے، اور اقبال کی چند جمیل ترین فارسی نظموں میں شمار کئے جانے کے قابل ہے:-

بنگر کہ جوئے آب چہ مستانہ می رود
مانندِ کہکشاں بگریبانِ مرغزار
در خوابِ ناز بود بہ گہوارۂ سحاب
وا کرد چشمِ شوق بآغوشِ کوہسار
از سنگ ریزہ نغمہ کشاید خرامِ او
سیمائے او چو آئینہ بے رنگ و بے غبار
زی بحرِ بیکرانہ چہ مستانہ می رود
از خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود
در راہِ او بہار پری خانہ آفرید
نرگس دمید و لالہ دمید و سمن دمید
گل عشوہ داد و گفت یکے پیشِ ما بایست
خندید غنچہ و سرِ دامانِ او کشید

نا آشنائے جلوۂ فردوشانِ سبز پوش،

صحرا بُرید و سینۂ کوہ و کمر درید

زی بحرِ بیکرانہ چہ مستانہ می رود

در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

وہ بناتی مظاہر جن کی زندگی کی اِس رَو نے تخلیق کی ہے اُس کا دامن روکنا چاہتے ہیں، اِن بناتی مظاہر میں جمال وحسن کی بڑی دلکشی ہے۔ مگر زندگی کی اِس رَو کا کام تو ایک تغیّر سے دوسرے تغیّر کی طرف ایک تبدیلی سے دوسری تبدیلی کی طرف، دزانہ بڑھتے ہی چلے جانا ہے اگر جمال اس کا دامن مقام کے آسے سکون کی ترغیب دیتا ہے تو وہ انقلابی شان وجلال سے دامن جھٹک کے ابدی طور پر تازہ سے تازہ تر کی طرف بہتی ہی چلی جاتی ہے،

دریائے پُرخروش ز بند و شکن گذشت

از تنگنائے وادی و کوہ و دمن گذشت

یکساں چو سیل کردہ نشیب و فراز را

از کاخِ شاہ و بارہ و کشت و چمن گذشت

بیتاب و تند و تیز و جگر سوز و بے قرار

در ہر زماں بتازہ رسید از کہن گذشت

زی بحیرہ بے کرانہ چہ مستانہ می رود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

اِسی رمزِ حیات کا ذکر بالِ جبریل کے "ساقی نامہ" میں ہے -

وہ جوئے کہستان اُچکتی ہوئی | اٹکتی، لچکتی، سرکتی ہوئی،
اُچھلتی پھسلتی سنبھلتی ہوئی | بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
رُکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ | پہاڑوں کے دِل چیر دیتی ہے یہ
ذرا دیکھ اے ساقیِ لالہ فام | سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

اگر بحر یا دریا کا حاصل اس کی روانی کے لحاظ سے موج ہے - یہ موج حرکت کا رمز ہے، ایک آدھ جگہ جیسے کہ ہم دیکھ آتے ہیں، اقبال نے موج کو فرد کے رمز کے طور پر استعمال کیا ہے - مگر دریائی مشابہات میں وہ فرد کی خودی کو گوہر سے تشبیہ دیتے ہیں، جو دریا کے اور کروڑوں قطروں کی طرح ایک قطرہ ہی ہے، اگر چونکہ اس خاص فرد نے اپنی خودی کے ابرِ نیساں کی تربیت حاصل کی ہے اس لئے وہ ہر گوہر کی طرح ممتاز ہے ؎

اگرچہ سطوتِ دریا اماں بہ کس ندہد
بخلوتِ صدف آں نگاہ دار خود بہم

قطرے کا گوہر ہو جانا ہنر ہے اپنی منفرد خودی کو کمال تک پہنچانا

ہے - گوہر جو ایک قطرۂ آب ہی ہے اور پھر سمندر میں جا گرتا ہے
انائے کامل کے اس بحرِ ذخار میں بھی اپنی منفرد خودی کی تکمیل کی وجہ
سے اپنی ہستی کو باقی رکھتا ہے ۔ اس بحر میں اسے بقا حاصل ہوتی ہے ۔
چنانچہ "قطرۂ آب" میں بحر کا قطرے سے یوں خطاب ہے :

تماشائے شام و سحر دیدۂ
چمن دیدۂ ، دشت و در دیدۂ
بہ برگِ گیا ہے ، بدوشِ سحاب
درخشیدی از پرتوِ آفتاب
گہے ہمدمِ تشنہ کامانِ راغ
گہے محرمِ سینہ چاکانِ داغ
ز موجِ سبک سیرِ من زادۂ
ز من زادۂ در منِ افتادۂ
بیاسائے در خلوتِ سینہ ام
چو جوہر درخشی اندر آئینہ ام
گہر شو در آغوشِ قلزم بزی
فروزاں تر از ماہ و انجم بزی

ایک جگہ اپنے نظامِ فکر سے ہٹ کے جیسے اقبال دعا مانگتے ہیں کہ یا تو

مجھے وحدت الوجود میں کامل فنا حاصل ہو یا پھر میری خودی کو وحدت الشہود کے ساتھ بقائے دوام ملے تو وہ لکھتے ہیں۔

تو ہے محیطِ بے کراں، میں ہوں ذرا سی آب جُو
یا مجھے ہمکنار کر یا مجھے بے کنار کر
میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہرِ شاہوار کر

گوہر کی ساری قدر و قیمت محض ضبطِ خودی سے ہے۔

گراں بہا ہے تو حفظِ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آب گہر کے سوا کچھ اور نہیں

لالہ نباتات اور جمال کی قدر

جمادات اقبال کے کلام میں بہت کم ہیں اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ جمادات کو حرکت سے کوئی تعلق نہیں بے جان مادہ غیر منظم جسم ہو یں جمادی اشکال ان سب میں سکون ہی سکون ہے، جہاں تک شعور و آگاہی کا تعلق ہے، موت ہی موت ہے، وہ خطِ فاصل جو برگساں نے بے جان مادہ یا غیر منظم جسم اور ذی روح یا منظم جسم کے درمیان اسقدر اصرار و شدت سے کھینچا ہے، اقبال کی شاعری اس خط کو عبور نہیں کرتی وہ اس خط کے اس پار سے ابتدا کرتے ہیں، کسی نہ کسی طرح کی حرکت

اور اگر حرکت نہ ہو تو قدر زندگی ہی کے ذریعے مل سکتی ہے، اس لئے کائنات کے عام مظاہر مثلاً ستارے، آفتاب، اور دریا کی روانی کے بعد قدروں کی تلاش میں جب وہ ارتقائے تخلیق کی ایک ایک منزل پر مشاہدہ کرنے اور مزید تلاش کرنے، قدریں متعین کرنے کے لئے ٹھہرتے ہیں تو جس نقطے سے وہ ابتدا کرتے ہیں وہ حیات کی نباتی منزل ہے۔ اور نباتات میں بھی کوئی بالکل ابتدائی منزل نہیں، گیاہ کی منزل نہیں، بلکہ وہ درجہ جب حیات نبات کے روپ میں کافی ترقی کر چکی ہے نباتیات میں اقبال کا خاص رمز لالہ ہے، جس کی قدر مخصوص جمال ہے، اور جمال میں خود ایک عشقیہ کیفیت ہوتی ہے۔ یہ عشقیہ کیفیت جمال کی ایک اندرونی حرکی حالت ہے جو زندگی کے باعث لازم آتی ہے، پھولوں اور بالخصوص لالہ کا شبنم سے وہی تعلق ہے جو انسان کا ستاروں سے ایک طرح کا جمالی، روحانی، فرحت بخش، تخیلی تعلق۔

لالہ و گل حیات کی کوشش ناتمام کے عام جلوے کا ظہور ہیں ؎

حسنِ ازل کہ پردۂ لالہ و گل میں ہے نہاں
کہتے ہیں بے قرار ہے جلوۂ عام کے لئے

یہ بیقراری جلوۂ عشق کی ہے جس کی نمود لالے کی منزل میں محض جمالی ہے۔

بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق
بجان ما بلا انگیزی عشق
اگر ایں خاکداں را وا شگافی
درونش بنگری خونریزی عشق

عشق کی وہ خونریزی جو انسان میں کمال کو پہنچتی ہے لالے کے جمال میں نباتی دور میں نمودار ہوتی ہے۔ "پیام مشرق" کے اس حصے کی رباعیوں کا عنوان "لالۂ طور" عشق کا تعلق حیات کے ساتھ شروع ہوتا ہے، جمادات میں عشق کی صلاحیت نہیں ہے

نہ ہر کس از محبت مایہ دار است
نہ با ہر کس محبت سازگار است
بروید لالہ با داغ جگر تاب
دل لعل بدخشاں بے شرار است

لیکن لالے کے عشق کی سوزش میں کیفیت سکون اور جمالی نقش و نگار کی ہے، یہ وہ سوز ہے جو انسان کے دل کو نہیں جلا سکتا، انسان کے جگر کا خون ہونا اس سے کہیں زیادہ اندرونی آتش کا طلبگار ہے۔

زمن با شاعرے رنگین بیاں گوئے
چہ سود از سوز اگر چوں لالہ سوزی

نہ خود را می گدازی ز آتشِ خویش

نہ شامم درمندے بر فروزی،

حرکت کے بغیر خودی کا حصول ناممکن ہے۔ اور اسی لئے لالہ میں عشق کا جو کچھ سوز ہے۔ وہ اس کے داغ جگر کے اندرونی سوز سے زیادہ اضافی سوز تب وتاب ہے کیونکہ جمال سے عشق کی وابستگی لازم آتی ہے؛؛

نماید آنچہ ہست ایں وادیِ گُل ،،

درونِ لالۂ آتش بجان چیست

بچشمِ ما چمن یک موج رنگ است،

کہ می داند بچشمِ بلبلاں چیست

اس وابستگی کا خارجی ہونا ضروری نہیں، ممکن ہے کہ اس سکون کی حالت کے باوجود لالہ و گل کے جمال میں بھی عشق کی ایک کیفیت ہو،

گُل رعنا چو من در مشکلے ہست،

گرفتارِ طلسم محفلے ہست،

زبانِ برگ او گویا نہ کردند،

دلے در سینۂ چاکش دلے ہست

"پیام مشرق" میں جس حصے کا نام "افکار" ہے، اس کی پہلی نظم،

"گلِ نخستیں" ہے۔ بہار کا پہلا پھول آنکھیں کھولتا ہے۔ اور اپنے سوا
کسی اور کو نہیں دیکھتا، حیاتِ نباتی جہاں میں اپنا مشاہدہ کرتی ہے
اور دیکھتی ہے کہ ابھی تک حیوان ظہور میں نہیں آیا۔ لیکن وہ یہ اچھی
طرح جانتی ہے۔ جلوۂ فردا پر نثار ہونا اور تازہ آئینی اس کا مقتضا
ہے!!

ہنوز ہم نفسے در چمن نمی بینم
بہار می رسد و من گلِ نخستینم،
بخامۂ کہ خطِ زندگی رقم زدہ است
نوشتہ اند پیامے بہ برگِ رنگینم
دلم بہ دوش و نگاہم بہ عبرتِ امروز
شہیدِ جلوۂ فردا و تازہ آئینم،

لالہ خود حیات کے ارتقا میں اپنا مقام بیان کرتا ہے کہ کس
طرح اس کی نمود حیوان کی پیدائش سے پہلے ہوئی!

آں شعلہ ام کہ صبحِ ازل در کنارِ عشق،
پیش از نمودِ بلبل و پروانہ آفرید

لیکن وہ اس نباتی دور میں محض حیات کی نمود کی وجہ سے
کائنات کے اعلیٰ ترین مظاہر مہر و ماہ سے افضل ہے:

افزوں ترم ز مہر و بہ ہر ذرّۂ تنِ زنم
گردوں شرارِ خویش ز تابِ من آفرید

نباتات کی حدود میں لالہ کی نمود ہے۔ مگر وہ شاخ جو اُس کا رشتہ زمین سے جوڑے ہوئے ہے۔ لالہ اُس کا پابند نہیں رہا۔ اس نے رنگ و بُو کے ذریعہ حسن کی قدر حاصل کی، اور زندگی کی اندرونی حرارت بھڑکا کے ارتقا کا راستہ کھولنا چاہا:

در سینۂ چمن چو نفس کردم آشیاں
یک شاخِ نازک از تہِ خاکم چو نم کشید
سوزم ربود و گفت یکے در برم بالیستہ
لیکن دلِ ستم زدۂ من نیارمید!
در تنگنائے شاخ بسے پیچ و تاب خورد
تا چہرہ ام بہ جلوہ گہِ رنگ و بو رسید
وا کردہ سینہ منتِ خورشید می کشم
آیا بود کہ باز بر انگیزد آتشم

عناصر لالہ کی یہ تپ و تاب نہیں چھین سکتے:

اے صبا از تنک افشانیِ شبنم چہ شود
تپ و تاب از جگرِ لالہ ربودن نتواں

لالہ کی بھی جمالی تب و تاب شاعر شراب عشق کے لیے اپنی خودی میں بھی طلب کرتا ہے ؎

از آں آبے کہ در من لالہ کارد ساتگینے دہ
کفِ خاک مرا ساقی بہ بادِ فروردینے دہ

اقبال اکثر اپنی شاعری اور پیغام کے لالے میں ایک طرح کی ذاتی نسبت محسوس کرتے ہیں اس کی مثالیں ان کے کلام میں، اور خصوصاً زبورِ عجم میں جا بجا ملتی ہیں۔

دمم مرا صفت بادِ فروردیں کردند
گیاہ راز سرشکم چو یاسمیں کردند
نمودِ لالۂ صحرا نشیں ز خونابم
چنانکہ بادۂ لعلے بساتگیں کردند

یا مثلاً :

لالۂ صحرایم از طرفِ خیابانم برید
در ہوائے دشت و کہسار و بیابانم برید

اپنے کلام کو وہ چراغ لالہ کی روشنی سے تشبیہ دیتے ہیں،

چوں چراغ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما

شاعر کا پیغام اس مرحلے پر "شمع اور شاعر" والی منزل سے، بہت آگے نکل آیا ہے۔ "شمع اور شاعر" میں شاعر نے چراغِ لالۂ صحرا کی طرح اپنی تنہائی کی شکایت کی تھی، زبورِ عجم کے اس شعر میں چراغ لالہ خیابان کی انجمن میں جل رہا ہے۔ اسے سوز بھی حاصل ہے، اور اپنے اطراف جوانانِ عجم کا ہجوم بھی۔ تمنا تو شاعری کی یہ ہے کہ اس خیابان کو چھوڑ کے دشت و کوہ میں لالے کا چراغ جلائے مگر مجبوری یہ ہے، کہ اسے انجمن ہی سے کام ہے:

از داغِ فراق او در دل چمنے دارم
اے لالۂ صحرائی با تو سخنے دارم،
این آہِ جگر سوزے در خلوتِ صحرا بہ
لیکن چہ کنم کارے با انجمنے دارم،

لیکن جب شاعر لالہ کا اپنے آپ سے ارتقائے تخلیق کے نازد میں موازنہ کرتا ہے تو یہ کہتا ہے:

اے لالہ اے چراغِ کہستان و باغ و راغ
در من نگر کہ می دہم از زندگی سراغ،

انسان محض رنگ و بو کے نظامِ حسن کا نمونہ نہیں، اُس میں حیاتِ باطن جلوہ افروز ہے، اور اُس کے دل و دماغ یا اُس کے وجدان

وعقل میں حیات کی تپش کی اعلیٰ ترین نمود ہے ؎

ما ز لب شوخ و بوے پریشیدہ نسیمیم

مائیم آنچہ می رود اندر دل و دماغ

لالہ میں منتظم جسمیت کا حسن و دلکشی کا باعث ہے، لیکن اس میں حیات کے
وجدان یا عشق کا شعور اس لئے نہیں پیدا ہو سکا کہ ابھی اس نوبت [illegible]
ارتقائے حیات نے یہ نہیں دریافت کیا ہے کہ وہ وجدان جو جسم کے
پیمانے میں معلوم ہوتا ہے۔ اس جسم سے زیادہ زندگی کی اصلی حرارت
اپنے آپ میں رکھتا ہے، جس طرح شراب پیالے کے بغیر نہیں پی جا سکتی
لیکن مستی شراب کی ہوتی ہے پیالے کی نہیں، یہ شراب، یا وجدان یعنی
زندگی کی یہ اصلی حرارت خودی ہے، جس سے اس ابتدائی دور میں لالہ
محروم ہے، جو داغ لالہ پر نظر آ رہا ہے، وہ صرف رنگ کا داغ ہے،
لیکن جب تک چراغ لالہ میں خودی کی لو نہ روشن ہو حیات خودی کے
مقام تک نہ پہنچ سکے گی ؎

مستی ز بادہ می رسد و از ایاغ نیست

ہر چند بادہ را نتواں خورد بے ایاغ

داغ نہ سینہ سوز کہ اندیشہ وجود

خود را شناختن نتواں جز با ایں چراغ

اے موجِ شعلہ سینہ بباد صبا کشائے
شبنم مجو کہ می دہد از سوختن فراغ

انسان کا مقام ارتقاء کے زینے پر لالے کے مقابل بہت آگے بڑھا ہے پھر بھی حیاتی نظام میں لالہ اور انسان میں بہت سی قدریں مشترک ہیں دونوں کو کائنات میں اپنی تنہائی کا احساس ہے، دونوں میں قدرِ جمال کی نمود مشترک ہے اور یہ خودی اور وجدان کے ارتقا کے لئے ضروری ہے، دونوں میں جذبۂ پیدائی اور لذّتِ یکتائی ہے، لذّتِ یکتائی شعورِ خودی کی تمہید ہے ؎

یہ گنبدِ مینائی! یہ عالمِ تنہائی!
مجھکو تو ڈراتی ہے اِس دشت کی پہنائی
بھٹکا ہوا راہی میں بھٹکا ہوا راہی تو
منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی!
خالی ہے کلیموں سے یہ کوہ و کمر ورنہ
تو شعلۂ سینائی! میں شعلۂ سینائی
تو شاخ سے کیوں پھوٹا میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اِک جذبۂ پیدائی! اِک لذّتِ یکتائی

یہ کہنا بحیثیت شاعر اقبال کی شخصیت سے بڑی ناانصافی ہوگی کہ لالہ

ارتقائے تخلیقی کے نباتی دَور کا محض ایک رمز ہو کر اُن کے کلام میں رہ گیا ہے۔ پھولوں میں لالہ انھیں قدرتی طور پر پسند ہے، مناظرِ قدرت کے بیان میں لالوں اور لالہ زاروں کے ذکر میں اُن کی شاعری اپنی اصلی بہار دکھاتی ہے ؎

لالہ کمر در کمر
نیمۂ آتش بہ بر
می چکدش بر جگر
شبنمِ اشکِ سحر

سرو و سفیدہ و چنار یا دُوسرے انواع کے اشجار، دُوسری قسموں کے پھول اُن کی شاعری میں کم ہیں، مشرقی شاعری عموماً پھولوں کے نام کم ہی لیتی ہے۔گل، لالہ، نسرین و نسترن پر عموماً فارسی اردو شاعری کی پھولوں کی لغت ختم ہو جاتی ہے، کچھ تو شاید اس روایاتی بندش کی وجہ سے، کچھ اس وجہ سے کہ اُن کی ساری توجہ ارتقا کے سب سے اونچے زینے یعنی انسان اور اس کی خودی کی طرف جو انسانِ کامل کے تصوّر کا سرچشمہ ہے کچھ اتنی مرکوز ہے کہ وہ پھولوں کی قسمیں زیادہ نہیں گنتے، لیکن لالہ کے حسن کے وہ مناظرِ قدرت میں یقیناً دل سے قائل ہیں ؎

پھر جب باغِ لالہ سے روشن ہوتے کوہ و دمن
پھر مجھے نغموں پہ اُکسانے لگا مرغِ چمن
پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اودے اودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن
برگِ گُل پر رکھ گئی شبنم کے موتی بادِ صبح
اور چمکاتی ہے اِس موتی کو سورج کی کرن

نباتات اپنی غذا براہِ راست عناصر سے حاصل کرتے ہیں۔ اِس صورتِ حال کو اقبال نے اپنی شاعری میں شبنم کے رمز کی شکل میں پیش کیا ہے۔ لالے کا حسن ، اس کی نکھار بڑی حد تک شبنم کے قطرے سے ہے ، شبنم بہت اُوپر سے آتی ہے ، وہ زمین اور آسمان کے درمیان ظاہر اور باطن کے درمیان ، غیر حیات ، اور حیات کے درمیان ایک نہایت لطیف رشتہ قائم کرتی ہے ، وہی لالے کا داغ جگر کبھی چمکاتی ہے ، کبھی اس کو ٹھنڈا کرتی ہے جو بادِ صبا نے لگائی ہے ، وہ صبح کی یعنی آفتاب کی پیغامبر ہے جس کے بغیر اِس کُرۂ ارض پر زندگی ناممکن ہے ۔ اس لئے وہ زندگی کا پیغام لانے والا ، زندگی کی غذا مہیا کرنے والا قطرہ ہے ۔ اُس نے خودی کا وہ درجہ نہیں حاصل کیا جو گُہر نے حاصل کر لیا ہے ، لیکن وہ نباتی زندگی کی ارتقا کی طرف ، اس لئے لازماً خودی کی طرف مُنہ میں

یاد کرتی ہے۔ شبنم پر اقبال نے جتنی نظمیں لکھی ہیں، ان میں پیام مشرق
والی نظم سب سے دلآویز ہے۔ شبنم نے دنیا پر رہنا مناسب نہیں سمجھا
حالانکہ تجسد میں اتر سکتا، منجمد ہو جانے کا امکان تھا۔ اس طرح شبنم کی
خودی ضائع نہیں ہوئی۔ کیونکہ یہ ایک طرح سے خودی کی کامل انفرادیت
سے دستبرداری تھی۔

من عیش ہم آغوشی دریا نخریدم
آن بادہ کہ از خویش رباید نچشیدم

بجائے اس کے اس نے حیات کی پرورش کے لئے اپنے آپ کو وقف
کر دیا۔ اس نے اپنی خودی کو محفوظ رکھا۔ اور لالہ پر نزول کیا۔

از خود نرمیدم
ز آفاق بریدم
بر لالہ چکیدم

حیات کے اس بالکل ابتدائی دور میں ماقبل شعور کی حالت میں پھول
نے اس سے حیات کی اعلیٰ تر منازل کے متعلق، مکان و وسعت کے متعلق
وحدت و اجتماع کے متعلق، زندگی اور کائنات کے متعلق استفسارات کئے،
شبنم نے اسے بتایا کہ وجود ہستی کی کئی منزلوں پر منقسم ہے۔ زندگی بغیر
اپنے آپ کو بار بار منقسم کئے ہوئے باقی نہیں رہ سکتی۔

گفتم کہ چمن رزمِ حبیبا ہمہ جائی است
بزمے است کہ شیرازۂ او ذوقِ جدائی است

شبنم و لالہ دونوں کا تعلق ذوقِ نمود سے ہے، اور نمود خواہ وہ جمادی ہو یا نباتی اس کا تعلق کائنات کی اُس بڑی حقیقت سے ہے جسے تبدیلی کہتے ہیں۔ زندگی میں بظاہر ایک طرح کا تضاد معلوم ہوتا ہے جو در اصل موجود نہیں، چونکہ شبنم ذی روح نہیں، اس لئے اُس کا میلان تصوف کی جانب ہے، حیات کا ذوقِ انفرادیت اُسے نصیب نہیں ہوا وہ پیکرِ خورشید جہاں تاب میں جذب ہو جانا چاہتی ہے، اور پھول سے پوچھتی ہے تجھ میں پرواز کی ہمت ہے ؂

یہ چمن وہ ہے کہ تھا جس کے لئے سامانِ ناز
لالۂ صحرا جسے کہتے ہیں تہذیبِ حجاز

لالہ کی سیاسی رمزیت ان نظموں میں خصوصیت سے برمحل ہے، جو کشمیر سے متعلق ہیں۔ آتشِ چنار کی طرح آتشِ لالہ بھی کشمیر کے باطن میں ایک آگ ہے جو حرکتِ حیات کے لمس سے ایک نہ ایک دن ضرور بھڑک اٹھے گی ؂

غزلخواں ہوا پیرکِ اندرابی | خیابانِ نسکن نفی ہوا سے بہار آئی
کہ اسرارِ جاں کی ہوں میں بے حجابی | کہاں لالۂ آتشیں پیرہن سے

حیات است در آتش خود تپیدن خوش آن دم که این نکته را باز یابی

حیوانات اور حرکت کی قدر

لالہ لاکھ حسین و دلفریب سہی، ہیں چراغ حسن کی جھلملاہٹ سے منور سہی، وہ صحرا کا اکلوتا ستارہ ہی، وہ حیات کے ارتقا اور تخلیق کی محض ایک ابتدائی منزل کا رمز ہے اور جس طرح حیات کا قافلہ آگے بڑھتا ہے۔ جمال سے جدا ہو حرکت کی طرف اسی طرح اقبال کی رمزیت بھی حیات کی اس دوسری منزل یعنی حیوانی منزل میں قدریں تلاش کرنا شروع کرتی ہے۔ لالہ ہو یا نرگس یا صنوبر، نباتات میں حسن ہے مگر حرکت نہیں ہے، اور کہتا ہے کہ نباتات سکون پر مجبور ہیں ہے

منظر چمنستان کے زیبا ہوں کہ نازیبا
محروم عمل نرگس مجبور تماشا ہے
رفتار کی لذت کا احساس نہیں اس کو
فطرت ہی صنوبر کی محروم تمنا ہے

حیوان نباتات کے سکون کو چھوڑ کر حرکت اور اس لئے شعور کی طرف قدم اٹھاتا ہے۔ حیات آگے بڑھتی ہے اور نئی نئی قدریں پیدا کرتی ہے

پروانہ اور جگنو

حیوانی سرحد میں کیڑے مکوڑے بھی شامل ہیں۔ ان میں سے پروانہ اور جگنو پر خصوصیت سے

اقبال کی نظر پڑتی ہے۔ "جگنو" پر جو نظم "بانگ درا" میں ہے وہ ابھی رومانیت اور تشبیہوں کی وجہ سے بڑی دلکشی رکھتی ہے۔ اسی میں پروانے اور جگنو کی تپش" کے تضاد کی طرف اشارہ ہے۔ پروانہ روشنی کا طالب ہے، وہ اپنے سے باہر روشنی ڈھونڈتا ہے۔ لیکن جگنو خود روشن ہے۔

پروانہ اک پتنگا، جگنو بھی اک پتنگا
وہ روشنی کا طالب، یہ روشنی سراپا

یہ نظم اس دور کی ہے، جب اقبال پر وحدت الوجود کا رنگ غالب تھا۔ پروانہ ہو یا پتنگا سب نے اپنی دلبری حسنِ قدیم سے حاصل کی ہے

ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری دی
پروانے کو تپش دی، جگنو کو روشنی دی

فطرت کے مختلف مظاہر میں حسن کا امتیاز محض اتفاقی ہے، سب کی اصل حسنِ ازل ہے، ابھی یعنی اقبال کی شاعری کے اس ابتدائی دور میں، اور جگنو کی ابتدائی منزل پر حسن کے ساتھ خاموشی کا تصور وابستہ ہے، ابھی سکونیت باقی ہے اور جمال کی قدر حرکت سے زیادہ نمایاں ہے۔

لیکن "پیامِ مشرق" میں جو نظم "کرمکِ شب تاب" ہے، اس میں جگنو کی تب و تاب، خاموش نہیں بلکہ سوزِ حیات، حرکت اور شعور کی ابتدا سے وابستہ

ہے، یہاں جگنو ارتقا کے دوران میں اپنا آگے کا مقام تلاش کرتا ہے، وہ مقام جو سکونی حیثیت سے حرکت اور سوزِ حیات کی ابتدا کے درمیان ہے۔

یکے ذرّۂ بے مایہ متاعِ نفس اندوخت
شوق ایں قدرش سوخت کہ پروانگی آموخت
پہنائے شب افروخت
وا ماندہ شعاعے کہ گرہ خورد و شرر شد
از سوزِ حیات است کہ کارش ہمہ زر شد
دارائے نظر شد

جگنو کا مقام پروانے سے افضل ہے۔ سبب یہ ہے کہ جگنو کی آگ اگرچہ بے سوز ہے، لیکن وہ اس کی اپنی ذات کی پروردہ ہے۔ پروانہ پرائی آگ کا دلدادہ ہے۔ اس میں حرکت کی صفت ضرور ہے، مگر وہ اسے اپنی خودی سے جدا کر کے فنا کی طرف لے جاتی ہے۔ پروانہ کا یہ تصور مشرقی شاعری کی ہزاروں سال پرانی ڈگر سے کھلا انحراف ہے۔

جب پروانہ کہتا ہے کہ

پروانے کی منزل سے بہت دور ہے جگنو
کیوں آتشِ بے سوز پہ مغرور ہے جگنو

تو اس کو جواب ملتا ہے کہ "دریوزہ گرِ آتشِ بیگانہ نہیں میں"

مرغ و ماہی مرغ و ماہی کی منازل پر حیات حیوانی دور میں نہ صرف زیادہ حرکت حاصل کرتی ہے بلکہ قوت کے استعمال کی بھی ایک طرح سے ابتدا ہو جاتی ہے، سب سے بڑھ کے یہ کہ مرغ و ماہی کے مظاہر میں حیات زمین میں گڑی رہنا، بالکل گوارا نہیں کرتی۔ درخت میں اور مرغ و ماہی میں یہی سب سے بڑا فرق ہے، درخت کی اس شکایت کا کہ

خدا مجھے بھی اگر بال و پر عطا کرتا

شگفتہ اور بھی ہوتا یہ عالم ایجاد

جواب یہ ہے کہ زمین میں سکون کے عالم میں گڑے رہنے۔ زمین سے اس قدر پر سکون وابستگی کے ساتھ ساتھ آزادی حرکت ممکن نہیں سے

جہاں میں لذت پرواز حق نہیں اس کا

وجود جس کا نہیں جذب خاک سے آزاد

جذب خاک سے آزادی کسی علیحدہ قسم کی مادہ دشمنی نہیں، یہ حیات کی آزادی کا وہ مرحلہ ہے، جب وہ جامد اور بے جان ساکن مادے کی بجائے، مادے کو اپنے ساتھ اپنے ڈھب پر ڈھالنا چاہتی ہے۔

طیور میں مرغ حیات کی حرکت کا مظہر پروانہ ہے، اور ماہی میں مسلسل اور مضطرب تپش، مرغ سرا کا مرتبہ مرغ ہوا کے مقابل اس لئے

کم ہے کہ اس کی پرواز دیوار سے زیادہ اونچی نہیں، اس لئے نباتات کی طرح وہ بھی ایک طرح کی قید میں ہے، جس طرح طیور کی زندگی کی تپش ہوا میں پرواز کا راستہ ڈھونڈھتی ہے۔ وہی سوزِ حیات ماہی کو سمندر میں دیدۂ رہ بیں عطا کرتا ہے، ماہی کی زندگی سمندر میں مسلسل حرکت سے وابستہ ہے، ساحل پر پہنچنا اس کے لئے موت ہے۔ حیات کے اسی سوزِ ناتمام میں ارتقا اپنا راستہ ڈھونڈھتی ہے ۔

دوام ما زِ سوزِ ناتمام است   چو ماہی جز تپش بر ما حرام است
مجو ساحل کہ در آغوشِ ساحل   تپیدہ یکدم و مرگِ دوام است

شاہین بحر کی وسعت کو ماہی محض ایک مسلسل پیچ وتاب سمجھتی ہے، جس میں اسے زندہ رہنا ہے۔ مرغ ہو یا ماہی، اگرچہ کہ حرکت ان میں نمودار ہو چکی ہے، مگر حیات کا دوسرا بڑا اہم جوہر یعنی قوت ان میں غیر ارتقا یافتہ ہے۔ اور مرغانِ ہوا اور عام حیوانات میں آزادیٔ حرکت، رفعتِ پرواز اور قوت کا رمز اقبال کے کلام میں شاہین ہے۔ شاہین عام پرندوں کی صحبت چھوڑ کے اپنی پرواز کی رفعت کے دوران میں قوت کی عظیم الشان قدر پیدا کرتا ہے، بانگِ درا میں شاہین کا ذکر صرف تین چار جگہ ہے، ایک شعر یہ ہے ۔

میان شاخساراں صحبت مرغ چمن تا کے

ترے بازو میں ہے پرواز شاہین قہستانی

عالم مشرق میں شاہین کی قوت و شوکت کے تصور کی باقاعدہ ابتدا ہوئی ہے۔ شاہین کا کام خاک سے دانے چگنا (گدایانہ فکر روزگار) نہیں اس کا مقصد حرکت حیات کی توسیع اور قوت کی قدر کی آفرینش ہے

قبائے زندگانی چاک تا کے
چو موراں آشیاں در خاک تا کے

بہ پرواز آ و شاہینی بیاموز
تلاش دانہ در خاشاک تا کے

اس کی پرواز اتنی اونچی ہے کہ دریا ہو یا صحرا سب اس کے زیر پر ہے۔ اگر مرغ خوش نوا کا شعور حرکت دانہ کی یافت سے زیادہ خود بیں ہے تو شاہین کا شعور وسعت حرکت کے باعث جہاں بیں ہے۔ عقل خود بیں اور عقل جہاں بیں میں وہی فرق ہے۔ جو بال مرغ و ماہی اور شاہین میں ہے

دگر است آں کہ برد دانہ افتادہ ز خاک
آں کہ گیرد خورش از دانہ پروین دگر است

عقل جہاں بیں کو اقبال نے آسمان اور پھر شاہین سے تشبیہ دی ہے۔

تو اگر گشت ز چشم ستارہ مردم را
خرد بدست تو شاہین تند و چالاک است

شاہین چونکہ پرواز کی وسعت کی صلاحیت ہے اس کا نشو و نما اور

نظم کی طرف ہوا ہے۔ بلند عزمی کی وجہ سے اسے طیور کی سرداری ملی ہے ؎

یہاں فقط سر شاہیں کے واسطے ہے کلاہ

اس کے برخلاف دوسرے طیور نے اپنے آپ میں تنہائی کی دنیا بسا لی ہے ان کا شوق حرکت سے نہیں بلکہ سکون سے ہے جو انہیں نباتات کو زیب دیتا ہے۔ حیوان کو نہیں ؎

کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے، طاؤس فقط رنگ

دوسرے طیور جو ارتقا کی اندھیاری گلیوں میں کھو گئے، یہ بندہ ہی تھے کہ شاہین کی بلند پروازی اس کی نظر کو بھی وہ وسعت دیتی ہے کہ اس دنیا کے مظاہر اس کی متجسس آنکھ پر یوں کھل جاتے ہیں جیسے انسان کامل کی نظر پر زندگی اور کائنات کے تمام احوال و مقامات کھلتے ہیں ؎

زاغ کہتا ہے نہایت بدنما ہیں تیرے پر
شپرک کہتی ہے تجھ کو کور چشم و بے ہنر
لیکن اے شہباز یہ مرغان صحرا کے اچھوت
ہیں فضائے نیلگوں کے پیچ و خم سے بے خبر

ان کو کیا معلوم اس طائر کے احوال و مقام
روح ہے جس کی دمِ پرواز سرتا پا نظر

شاہین کی بے حد و انتہا وسعتِ پرواز ایک طرح سے حیات کے لئے مناظرِ کائنات کا احتساب ہے، پرواز کی وسعت و رفعت میں کمی نہ ہو تو کائنات میں ایسی کوئی شے نہیں جسے حیات تسخیر نہ کر سکے یا جس کا احتساب اس کے امکان سے باہر ہو، حیات کے لئے کسی مظہرِ کائنات کا علم ناممکن نہیں، دشواری محض اضافی ہے۔ شاہین کی ہمت اگر پرکشا ہو تو سب کچھ زیرِ پر آسکتا ہے۔

یہ نیلگوں فضا جسے کہتے ہیں آسماں
ہمت ہو پرکشا تو حقیقت میں کچھ نہیں
بالائے سر رہا ہے تو نام اس کا آسماں
زیرِ پر آگیا تو یہی آسماں زمیں

اس وسعتِ پرواز کے باعث حیات کی ایک اور بہت بڑی قدر شاہین میں نمایاں ہوتی ہے، یہ آزادی ہے، شاہین کی وسعتِ پرواز یا اس کا نشو و نما محض آزادی کی حالت میں ممکن ہے، ورنہ غلامی میں شاہین تدرو سے بھی زیادہ بزدل بن جائے گا۔

تنش از نہائیہ بالِ تذروے لرزہ می گیرد
چو شاہیں زادہ اندر قفس با دانہ می سازد

غلامی شاہیں کی آنکھوں کو اندھا کر دیتی ہے۔

فیضِ فطرت نے تجھے دیدۂ شاہیں بخشا
جس میں رکھدی ہے غلامی نے نگاہِ خفاش

چنانچہ اقبال کا شاہینِ کافوری، میر و سلطان کا پالا ہوا باز ہرگز ہرگز نہیں ہو سکتا، جو اپنی رفعتِ پرواز چھوڑ کر، پھر سے اپنے مالک کے پاس اور آب و دانے کے پاس آ بیٹھتا ہے، جو محض میر و سلطان کے اشارے پر طیور کا شکار کرتا ہے، اقبال کے شاہینِ کافوری کے لئے آزادی انتہائی ضروری ہے، دریا و صحرا تو ایک طرف آسمان بھی اس کے زیر پر ہیں، ایک باز اپنے بچے کو یہ نصیحت کرتا ہے کہ "زِ دستِ کسے طعمہ خود مگیر" کیونکہ یہی میر و سلطان کا دیا ہوا لقمہ تو باز کو غلام بناتا ہے۔

آزادی ہی کے عالم میں شاہیں کے لئے تجسس ممکن ہے۔ یہ ایک اور قدر ہے جو حیات شاہین کے رمز میں اپنے آپ میں پیدا کرتی ہے یہ تجسس علم کے لئے نہیں بلکہ قوت کا تجسس، اپنے فاعلانہ اور جارحانہ عمل کے لئے ہے، عقاب کی آنکھ بڑی دور بیں ہے، لیکن جس چیز کی اسے تلاش ہے، وہ حیات کی قوت کا شکار ہے۔

اس مرحلے پر پہنچ کر حیات جارح اور مجروح شکاری اور شکار
میں بٹ جاتی ہے، اگرچہ کہ حیات کا زیادہ تر طاقتور مظہر اپنی بقا
کے لیے حیات کے کمزور مظہر کو شکار کھیلتا، اور اسے اپنی خوراک
بناتا ہے۔ لیکن در اصل یہ حیات کے جوہر قوت کی اور اس کے جلال کی
نمود ہے جس میں محنت کوشی مقصود بالذات ہے۔ ارتقا کا راستہ جب
قوت کے خطرناک مرحلے پر پہنچتا ہے تو خونریزی خود بخود لازم آجاتی ہے
یہ مسئلہ حیاتیات کا ہے، نہ کہ اخلاقیات یا سیاسیات کا، اس خونریزی
کی روک تھام کی صورت یہ ہے کہ قوت کی جولانی مقصود بالذات بن جائے
اور لہو پینے سے زیادہ حظ غضب اور جولانی میں اپنا اظہار کرے۔ چنانچہ
عقاب سالخوردہ شاہین بچے کو اسی کی نصیحت کرتا ہے کہ محنت کوشی کو
لقمہ اور سامان بقا نہیں بلکہ مقصود بالذات اسی کو درست سمجھنا۔

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں
جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

اقبال پر عموماً یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کبوتر کے لہو میں بھی کچھ نہ کچھ
مزا ضرور ہے۔ اقبال کے شاہین اور کبوتر میں جو رشتہ ہے، وہ

شکاری اور شکار کا ہے۔ جہاں تک ارتقائے حیات کے حیوانی مطالعہ
کا تعلق ہے۔ یہ بالکل سیدھی سی بات ہے۔ حیات فی الحقیقت قوت
کی نمود ہے۔ بعد طاقتور اور کمزور جانوروں کے دو گروہوں میں بٹ جاتی
ہے۔ کمزور جانور یا طیور اپنے آپ میں حرکت اور طاقت نہیں بلکہ
جمال کی صفات پیدا کر لیتے ہیں، اور طاقتور جانور غلبہ و استیلا کے

مرغ خوش لہجہ و شاہین شکاری از کیست،
زندگی را روش نوری و ناری از کیست،

چونکہ شاہین میں زندگی کی روش ناری موجود ہے۔ اس لیے اس کو
شکار زندہ کی تلاش ہے۔ اقبال کے یہاں بار بار یہ تصور ملتا ہے
کہ شاہین کو کبوتر و تدرو اور زاغ و کرگس کی صحبت سے احتراز
کرنا چاہیے۔ حیات کی ارتقا کا یہی اقتضا ہے

جوّہ شاہین بمرغان سرا صحبت مگیر
خیز و بال و پر کشا پرواز تو کوتاہ نیست

اسی طرح باز اپنے بچے کو نصیحت کرتا ہے؛

میامیز با کبک و تورنگ و سار — مگر این کہ داری ہوائے شکار
شناآں باشہ بچہ نخچیر خویش — کہ گیرد ز صید خود آئین و کیش،
بسا شکرہ افتاد بر روئے خاک — شد از صحبت دانہ چیناں ہلاک

تن نرم و نازک بہ تیہو گداز   رگ سخت چوں شاخ آہو بیار

حیاتی نقطۂ نظر سے اِس تصوّر میں کوئی نقص نہیں معلوم ہوتا ہے :
حیات کا ایک زیادہ ارتقا یافتہ مظہر کسی ایسے مظہر یا کسی ایسی حیوانی نوع کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ جو ارتقائی دوڑ میں اس سے بہت پیچھے رہ گئی ہو : :

سلسلۂ ارتقا میں بہت سے جانور ایسے بھی ہیں ، جنھوں نے کمزور حسن کی نشو و نما کی خاطر سے اپنا ارتقائی رجحان ہٹا لیا ۔ مگر وہ اپنے اندر قوّت اور آزادی کی خصوصیات نہ پیدا کر سکے ۔ کرگس فضاؤں میں پھر تا رہا ۔ لیکن دوران ارتقا میں وہ کسی ایسی اندھیاری گلی میں بھٹک گیا کہ اُسے شکار تازہ کی لذّت سے محروم رہنا پڑا ۔ وہ مردار خوار رہا شاہین کی ارتقائی قوّت اِن مردار خوار جانوروں کے ساتھ رہے ۔ تو وہ بھی مردہ اور افسردہ اور مردار خوار ہو جائے گی :

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں

اُسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسمِ شاہبازی

لیکن مردار خوار کرگس کا ارتقائی راستہ دوسرا ہے ۔ اور شاہین کا دوسرا !

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں   کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں در

جو چیز شاہین کو کرگس سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ شکارِ زندہ کی تلاش ہے۔ یہاں ایک عجیب صورتِ حال پیدا ہوتی ہے۔ حیات نے اپنے لئے صورت پیدا کی ہے۔ کہ اُس کی ایک نوع دوسری نوع کا شکار کھیلے لیکن اگر اس کا انطباق اخلاقی معنوں میں کیا جائے تو یہ بہت قابلِ اعتراض ہے۔ باز اپنے بچے کو زندہ شکار کھیلنے کی تعلیم دیتا ہے:

چہ خوش گفت فرزندِ خود را عقاب
کہ یک قطرہ خوں بہتر از لعلِ ناب

اور "اغوائے آدم" میں ابلیس کی نصیحت یہ ہے:

بازوئے شاہین کشاخونِ تذرواں بریز
مرگ بود باز را زیستن اندر کنام

اِن اشعار و مباحث کو سمجھنے میں اقبال کے معترضین نے بڑی غلطی کی ہے۔ ایسے بیانات کو جو حیاتیات میں واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں اُنہوں نے اقبال کے تصورِ حرکت و قوت سے وابستہ کرکے اِن کو، اخلاقیات سے متعلق سمجھا ہے۔ جہاں کہیں شاہین کے پنجے سے تذرو یا کبوتر کی خونریزی کا ذکر آیا ہے۔ وہاں شاہین حیاتیات کا ایک رمز ہے نہ کہ اخلاقیات کا۔ اور شاہین اور کبوتر میں شکاری اور شکار کے رشتے کو انسانوں میں طاقتور اور کمزور انسانوں کا رشتہ سمجھنا اور اِس

بیان یہ قرار دینا کہ اگر بوڑھے عقاب نے شاہینی بچے کو کبوتروں پر جھپٹنے کی تعلیم دی ہے۔ یا اگر شیطان آدم کو تدروں کا خون بہانے کی ترغیب دے رہا ہے، تو یہ لفظی طور پر انسانی اخلاقیات پر جھپٹنے سے متعلق ہو سکتا ہے، بڑی ہی سخت غلطی ہے۔ اقبال کا شاہین بہت سے معترضین کے نزدیک فاشسٹیت کا رمز ہے۔ ان معترضین کا خیال ہے کہ اقبال نے جنگل کے قانون کو اخلاقیات اور معاشیات پر منطبق کیا ہے اور یہی ان معترضین کی بڑی غلطی ہے۔ جو غالباً اقبال کے سطحی مطالعے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے؛

شاہین یا عقاب کو انسانی جبر و استبداد سے وابستہ کرنے کی روایت مشرقی نہیں بلکہ مغربی ہے۔ مشرقی روایات میں شاہین نہیں بلکہ شیر جنگل کا بادشاہ اور جنگل کے قانون کا نافذ کرنے والا ہے۔ شیر شہنشاہیت کا رمز ہے، باز، مشرقی روایت میں بادشاہ کے ساتھ بطور شکار کھیلنے والے پرندے کے ضرور وابستہ ہے، مگر ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقبال اپنے شاہین کا نوری کو بادشاہوں سے بہت دور رکھنا چاہتے ہیں، اور آزادی کی قدر شاہین کی حیاتی مود میں بڑی اہم حیثیت رکھتی ہے۔

قصہ مختصر مغرب میں تو بے شک عقاب سلطنت روما اور اس کے بعد مختلف جرمن سلطنتوں کا نشان بنا رہا، مگر مشرقی شاعری میں عقاب

یا شاہین کا ذکر اگر کہیں بھی استبداد یا بادشاہی کے ساتھ آتا ہے تو
اس طرح کہ :-

شہپرِ زاغ و زغن در بندِ قید و صید نیست
این سعادت قسمتِ شہباز و شاہیں کردہ اند

اقبال نے اس شعر کو جس نظم میں تضمین کیا ہے، وہاں انہوں نے حافظ
کی درباردارانہ ذہنیت کو مٹا کے سپاہیانہ آزادی پر زور دیا ہے۔
اقبال کے شاہین کی بہت سی خصوصیتیں ایسی ہیں جو مشرقی شاعری خصوصاً
فارسی شاعری میں مل سکتی ہیں، اگرچہ کہ اقبال سے پہلے کسی اور نے شاہین
کو ارتقا کی ایک خاص منزل (قوت) کا رمز نہیں بنایا ہے۔ اقبال کا شاہین
اس خاکدان سے کنارہ کر کے ستاروں کا شکار کھیلتا ہے۔ (حیات کی پرواز
اور حرکت کے امکانات کو بڑی وسعت دیتا ہے، یا جس طرح اقبال کا
درویش و فقیر رہبانیت کو صرف اس لئے اور صرف اس حد تک جائز
سمجھتا ہے کہ اس سے تسخیر کائنات کے لئے یکسوئی حاصل ہو، اور خودی
کو زیادہ وسعت و استحکام حاصل ہو، اسی طرح حافظ کا اپنے شہباز سے خطاب
ہے :-

کہ اے بلند نظر شاہباز سدرہ نشیں!
نشیمن تو نہ این کنج محنت آباد است

تراز کنگرۂ عرش می زنند صفیر
ندانمت کہ دریں دامگہ چہ افتادست

حافظ کے ان اشعار اور اقبال میں مشابہات زیادہ تر خارجی اور ظاہری ہیں، حافظ کا فقر فنا کی طرف مائل ہے، اقبال کا فقر بقا کی طرف، حافظ دنیا سے کنارہ کشی پر بضد ہیں، اقبال کے مرد درویش کی رہبانیت محض عارضی ہے۔ وہ خودی کے نشو و نما اور اپنی تربیت کی محض ایک منزل ہے، لیکن اصل مقصد پھر لوٹ کر اسی دنیا اسی کائنات کا تسخیر کرنا ہے۔

وہ جوش حرکت اور سوز حیات جو اقبال شاہین سے منسوب کرتے ہیں، فارسی شاعری کا شاہین اس سے بھی نا مانوس نہیں۔ عرفی کا ایک شعر ہے ؎

یارب ازاں کرشمہ ام کہ دہش دل لفیب کن
سینہ کبک زادہ را ناخن شاہباز دہ

اس کے برعکس مشرق میں شیر ہمیشہ شاہانہ شکوہ و استبداد کا رمز رہا ہے، ایران میں شیر کی تصویر شاہی پرچم پر تھی، اور مشرقی شاعری میں ظلم و استبداد کو زیادہ تر شیر یا چیتے کی مثال سے بیان کیا گیا ہے۔

اقبال کا شاہین مشرقی کا ہے اور یہ تسلیم کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، کہ انھوں نے یہ تصویر سلطنت روما یا [illegible] کے خاندان یا جرمنی کے پرچم

سے آتاری ہے۔

بطور سیاسی رمز کے شاہین اقبال کے کلام میں بہت کم استعمال ہوا ہے۔ جہاں کہیں استعمال ہوا ہے، وہاں غالباً کیفیت یہ ہے کہ اگر شاہین بچوں سے اپنے نوجوان مراد ہیں تو اُن کی انقلابی صلاحیت کی نشوونما کی تمنا ہے، اور اگر اپنی کمزوری کا اظہار مقصود ہو تو اپنے ہم وطنوں یا ایشیا والوں یا مزدوروں کو کبوتر و کنجشک قرار دیا گیا ہے اور ان میں شاہینی خصائص پیدا ہونے کی آرزو کی گئی ہے۔

بحلالِ تو کہ در دل دگر آرزو ندارم
بجز ایں دعا کہ بخشی بکبوتراں عقابی

اور

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

اگر جنگل کے قانون کو، یا شاہین کی اس خصوصیت کو کہ وہ کبوتروں پر جھپٹتا ہے، اقبال نے بیان کیا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکال لینا غلط ہوگا کہ اس طرح اقبال نے اقتصادی اخلاقیات کا ایک فاشسٹ قانون نافذ کیا ہے۔ شاہین کے تصور کو ارتقائے تخلیق کی مکمل سلسلہ وار نظم میں دیکھنا ضروری ہے۔ حیات کے ارتقا کا ایک دور ایسا آیا جب حیات میں حرکت

کی صلاحیت بہت تیز ہو گئی اور ساتھ ہی ساتھ قوت اور آزادی کی قدریں پیدا ہوئیں، قوت جب حرکت سے پیدا ہو کر زندگی کے ہاتھ میں ایک تیز کاری حربہ بنی تو کبھی اس کا استعمال غلط ہوا اور کبھی صحیح ۔ حیاتیاتی سطح پر اقبال کو محض اس حقیقت کا اظہار مقصود ہے، وہ اس کو انسان پر بطور اخلاقی قانون کے منطبق نہیں کرنا چاہیے ۔کیونکہ اخلاقیات کا ارتقا انسانی معاشرے کی نشوونما کے ساتھ ہوا ہے، اور انسان کی ارتقاء سے پہلے چونکہ اخلاقی قدریں پیدا ہی نہیں ہوتی تھیں، اس لئے حیوانی قوت کے ابتدائی دور میں اس کے جلنے کے کسی اخلاقی معیار کا امکان پیدا نہیں ہوتا ۔حیاتی نقطہ نظر سے شاہین کی خصوصیات، ارتقائے تخلیق کی ایک خاص منزل کا بیان ہیں ۔

اب رہ گئیں شاہین کی رمزی خصوصیات، جن کا انسان کی انفرادی یا اجتماعی زندگی سے تعلق ہے، بڑی خوش قسمتی سے اقبال نے اُن کی تشریح خود ہی کی ہے، اور یہ ضروری ہے کہ اقبال ہی کے بیان کی روشنی میں شاہین کا بطور رمز تجزیہ کیا جائے ۔

ظفر احمد صاحب صدیقی کے نام اپنے مشہور خط[1] میں اقبال نے یہ

---

[1] اقبال نامہ ۔ صفحہ ۲۰۴

صراحت کر دی ہے کہ شاہین کوئی ایسی تشبیہ نہیں جو براہِ راست اقتصادی اخلاقیات پر منطبق ہو جائے، شاہین ایک خاص معنوں میں رمز ہے۔ اقبال لکھتے ہیں "شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں (۱) خوددار اور غیرت مند ہے اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت پسند ہے (۵) تیز نگاہ ہے"

اسی روشنی میں اقبال کے شاہین کا مشاہدہ کرنا چاہیئے، غیرت اور خودداری درویش کی طرح شاہین کی سب سے بڑی خصوصیت ہے، غیرت اُسے خاک میں وہ دانہ نہیں ڈھونڈھنے دیتی، جو اوروں نے اُسے کھانے کے لئے ڈالا ہے۔ اسی لئے شاہین مُرغِ سرا کے ساتھ دانہ نہیں چگتا، نہ وہ کرگس کی طرح مردار شکار کھاتا ہے، فلسفی اور فقیر میں بھی یہی بڑا فرق ہے فلسفی بھی کرگس کی طرح بہت اونچا اُڑتا ہے۔ مگر عشق کا شکار درویش ہی کا کام ہے ؎

بلند بال تھا لیکن نہ تھا جسور و غیور
حکیم سرِ محبت سے بے نصیب رہا
پھرا فضاؤں میں کرگس اگرچہ شاہیں وار
شکارِ زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا

اپنے کلام میں اقبال نے شاہین کی درویشانہ غیرت کا بار بار ذکر کیا ہے۔

غیرت ہے طریقت حقیقی غیرت سے ہے فقر کی تمامی

اے جان پدر نہیں ہے ممکن شاہیں سے تدرو کی غلامی

یہ فقر وہ فقر ہے جو انسان کامل کی ایک بہت بڑی خصوصیت ہے۔ خودی سوال اور دوسروں کے آگے ہاتھ پھیلانے سے ضعیف ہو جاتی ہے۔ فقیر کبھی سختی دوران کا گلہ مند نہیں ہوتا۔ وہ اپنے جوش کردار اپنی خیر پرستی کے باعث دنیا پر چھایا ہوا ہے۔ وہ محض خدمت کے لیے فقیر ہے۔ اس لیے اس کا فقر اس کا ایثار اور اس کی بے نیازی ہے۔ اس فقر کی شاہینی کا شکار جو کبوتر یا کنجشک و حمام ہیں، وہ کمزور انسان نہیں، بلکہ باطل کی قوتیں ہیں۔ شاہین فقیر جس کبوتر کا شکار کھیلتا ہے وہ یا تو ساکن اور جامد مادہ ہے جس کو وہ زندگی کے استعمال کے لیے توڑتا ہے، یا انسانی معاشرت میں وہ باطل اور نقصان رساں قوتیں ہیں جن کا استیصال ضروری ہے۔ دونوں طرح اس کا مقصد احتساب اور تسخیر فطرت ہے یہی اس کا ذوق شکار ہے۔ (اور اسی لئے شاہین جب کبوتروں کا شکار کھیلتا ہے تو اس کے یہ معنی لینا بڑی غلطی ہوگی کہ اس سے مسولینی کا حبش کا شکار کھیلنا مراد ہے)

اس فقر سے آدمی میں پیدا — اللہ کی شان بے نیازی
کنجشک و حمام کے لئے موت — ہے اس کا مقام شاہبازی

وہ آشیانہ نہیں بناتا، شاہین کی طرح فقیر بھی اپنے لئے سرمایہ جمع کرنے
سے دوسروں سے چھیننے اور اپنی بود و باش رہائش پر صرف کرنے کو شاہین
حیات کے منافی سمجھتا ہے، چنانچہ باز کی نصیحت ہے ؂

چنیں یاد دارم ز بازانِ پیر — نشیمن بشاخِ درختے مگیر

شاہین کی طرح فقیر کی بلند پروازی محض حیثیت نہیں ہے یہ بلند پروازی
دراصل وسعتِ پرواز ہے جس سے کائنات کے احتساب کے بے شمار امکانات
پیدا ہوتے ہیں۔

شاہین کو یہ نصیحت کہ وہ کبوتر و تذرو، باز زاغ و کرگس کی صحبت سے احتراز
کرے، دراصل فقر کا یہ عمل ہے کہ وہ باطل کی صحبت سے احتراز کرے،
یہ احتراز عارضی ہے اور خودی کی نشوونما کے ایک خاص مرحلے پر ضروری
ہے، جب خودی کی نشوونما ہو چکتی ہے تو درویش پھر انسانوں میں اپنی
صحیح جگہ تلاش کرتا ہے اور ان کی اصلاح کرنا چاہتا ہے، اقبال نے شاہین
کی فطرت کو جس خاص معنوں میں پیدا ہوا نہ کہا ہے، حرکت صرف معاشرے کے
اندر ممکن ہے، اس سے الگ ہو کے رہبانیت سکون پیدا کرتی جاتی ہے
جو انسانی ترقی کے راستے میں ایک بیکار سی چیز بلکہ سدِ راہ ہے۔ اسی

کیلئے اقبال نے اس کی صراحت کردی ہے کہ فقر و رہبانیت میں بڑا فرق ہے ۔

سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

فقیر روح و بدن دونوں کی ضروریات کا لحاظ رکھتا ہے ۔

پسند روح و بدن کی ہے وا نمود اسکو
کہ ہے نہایت مومن خودی کی عریانی

شاہین کی نگاہ میں وہی تیزی ہے جو فقیر کی نگاہ میں ہے ۔ بغیر اس تیزئ نگاہ کے زندگی کی رکاوٹوں کا شکار ممکن نہیں ۔ "شاہین" کے عنوان سے جو نظم "بال جبریل" میں ہے اس میں اقبال نے یہ تمام خصوصیات خود بڑی خوبی سے بیان کی ہیں ۔

کیا میں نے اس خاکداں سے کنارہ
جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھکو
ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ
نہ باد بہاری ، نہ گلچیں ، نہ بلبل
نہ بیماریٔ نغمۂ عاشقانہ

خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم
ادائیں ہیں اُن کی بہت دلبرانہ
ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری
جواں مرد کی ضربتِ غازیانہ
حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
یہ پورب، یہ پچھم چکوروں کی دنیا
مرا نیلگوں آسماں بیکرانہ
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

اس طرح حیوانی دور میں زندگی پہلے حرکت کی طرف قدم اٹھاتی ہے
وہ حیوان جو حرکت کرتے اور کر سکتے تو تھے نہیں، مگر اپنے آپ میں سکون
سے مشترک خصائص یعنی رنگ یا تناسب وغیرہ کے حسن کو فروغ دیتے ہیں
وہ ارتقا کے دوران میں کمزور رہ جاتے ہیں بعض اور حیوان حرکت ہی سے
دھارے پہ اپنی ارتقا کا راستہ ڈھالتے ہیں، اور حرکت کے ساتھ ساتھ

اُس قوت کو بھی اپنے اندر پیدا کرتے جاتے ہیں، جو حرکت کے ساتھ وجود میں آتی ہے۔ ان حیوانوں کی ایک مثالی طیور میں شاہین ہے، شاہین میں حرکت تو اور کسی طرح کی حرکت سے متصادم نہیں ہوتی، مگر وہ قوت جو اس سے پیدا ہوتی ہے اپنی بقا کے لئے کمزور قسم کے حیوانات سے متصادم ہو جاتی ہے۔ یہ ایک بالکل حیاتی اور حیوانی صورت حال ہے جس کا انسانی اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں لیکن شاہین ہی میں قوت کا رجحان بعض ایسی جبلّی خوبیوں کی طرف پلٹ جاتا ہے، جو اس میں اور اعلیٰ ترین انسانوں میں قدر مشترک بن جاتی ہیں، مثلاً غیرت، آزادروی، بلند پروازی، تیز نگاہی، شاہین ان خوبیوں کی طرف جبلّت کے راستے سے پہنچا ہے، اس لئے اس میں یہ ناقص ہیں، اور ان کے اور ان کے برعکس حیوانی زیادتی و استیلا کی درمیانی لکیر بہت مبہم اور غیر واضح ہے، لیکن جو جارحانہ رجحان شاہین کی منزل پر حیاتی ارتقا میں نظر آتا ہے، اس کو انسان تسخیر فطرت کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔ شاہین کا شکار کمزور پرندے ہیں لیکن انسان کا شکار انسان کو نہیں ہونا چاہیے جامد مادہ، اور فطرت، اور خود اپنی معاشرت جو انقلاب کی محتاج ہے انسان کا اصلی شکار ہے۔ یہاں شاہین بطور رمز ہمیں ارتقا یافتہ انسان کے قریب پہنچا دیتا ہے جسے اقبال نے درویش یا فقیر کہا ہے،

انسان

درویشی کی منزل انسانی ارتقا میں دیر کے بعد آتی ہے، ارتقا میں انسان اپنے ساتھ بہت سی حیاتی غلطیاں سمیٹ لایا ہے کبھی کبھی تو انسان انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنے آپ کو اتنا گرا دیتا ہے کہ اس میں اور جانوروں میں فرق کرنا مشکل ہے، اگرچہ کہ اس نے تسخیر فطرت کی بڑی ذمہ داری اپنے سر لے لی، لیکن وہ فطرتاً ظلوم اور جہول بھی ہے، اس قسم کی غلطیاں افراد سے زیادہ اقوام کے لئے خطرناک ہیں۔

دو حالتیں جو افراد اور اقوام دونوں کو اس کے اعلیٰ مقام سے گراتی اور تنزل کی طرف لے جاتی ہیں، جمود اور غلامی ہیں، یہ دونوں جمادات کی صفات ہیں، اور انسان کا کام جمادات کی تسخیر اور اپنے مقاصد کے لئے ان کا استعمال ہے۔ نہ کہ ان کی تقلید، اسی قسم کے جامد، غلام انسان کا ذکر اقبال نے ان الفاظ میں کیا ہے ؎

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا؟
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
نہ خود بیں، نے خدا بیں، نے جہاں بیں
یہی شہکار ہے تیرے ہنر کا

جب دل سوز سے خالی ہوتا ہے، اور نگاہ پاک نہیں ہوتی تو انسان میں وہ سب باقی نہیں رہتی جو فطرت نے اسے ودیعت کی ہے۔ انسان

کا مجموعی خودی کا فقدان ہے، انفرادی خودی کا فقدان فرد کے لئے
اور اجتماعی خودی کی کمزوری کسی قوم یا ملت کے لئے موت کا پیغام ہے۔
غلامی خودی کے فقدان سے نکلتی ہے اور پھر غلامی خودی کے احیا اور
اس کے حصول میں انتہائی مزاحمت کرتی ہے۔ یہ تو بہر حال تنزل کی ایک
کیفیت ہے۔ وہ غلطیاں جو حیات نے ارتقا کی ہر منزل
پر کی ہیں، اسی طرح کی غلطیاں، ویسا ہی اسراف حیات انسانی ارتقا میں
بھی سرزد ہوتا ہے۔

لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان فطرت اور حیات کی اعلیٰ ترین تعبیر
ہے۔ انسان میں حیات، حیرت اور خود آگہی کے احساسات پیدا کرتی
ہے۔ خود آگہی کی وجہ سے انسان حیات کے اور تمام مظاہر سے ممتاز ہے
نرگس مجبور تماشا اور محروم عمل ہے۔ صنوبر کو رفتار کی لذت کا احساس نہیں
انسان کے سوا سب میں تسلیم کی خو بہت زیادہ موجود ہے۔ انسان ہی
میں فطرت کو بدل سکنے کی صلاحیت ہے۔

چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستان کی
یہ ہستی دانا ہے، بینا ہے، توانا ہے

عالم خاکی سے انسان کا خطاب بتاتا ہے کہ مقصد تخلیق یعنی تخلیق کا انتہائی
ارتقا یافتہ نقطہ انسان ہے، انسان کے ذریعے نہ صرف زندگی

بلکہ تمام تر فطرت، مادہ اور وجود کا مسلّم مکین ہے ؎

عالمِ آب و خاک و باد! سرِّ عیاں ہے تو کہ میں؟

وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟

وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے

اس کی سحر ہے تو کہ میں؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں؟

تو کفِ خاک و بے بصر، میں کفِ خاک و خود نگر

کشتِ وجود کے لئے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟ (۲)

اگر انسان کی ارتقا میں کچھ خامیاں رہ گئی ہیں تو نا امید ہونے کی کوئی بات نہیں، حیات اپنے ارتقا کے دوران میں ہمیشہ سے بڑی مسرف، فضول خرچ رہی ہے، لیکن ارتقائے تخلیقی کا بہر حال یہ اصول رہا ہے کہ حیات کا جو مظہر پیدا ہو اسے ممکن حد تک مکمل کیا جائے، اس لئے انسان کے حیاتی مستقبل سے امید استوار رکھنی چاہیئے، ؎

شو نومید از این مشتِ غبارے | پریشاں جلوۂ ناپائدارے
چو فطرت می تراشد پیکرے را | تمامش می کند در روزگارے

انسان میں نہ صرف اصلاح کے حیاتی آثار ہیں، بلکہ اس میں ایسی ارتقائی صلاحیت ہے کہ وہ نہ صرف افضل ترین مظہرِ حیات ہونے کی موجودہ حیثیت اپنے ہی باقی رکھے گا، بلکہ ترقی کر کے نوع کا کامل ترین ہستی بن سکے گا

بیا در معنیِ آدم نگر! از من چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد، موزوں شود روزے
چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیرِ او پُرخوں شود روزے

انسان وہ تلوار ہے، جو ارتقائے تخلیقی نے نباتات و حیوانات کی نیام توڑنے کے دوران میں کھینچی ہے ۔

دو دستِ تیغم و گردوں برہنہ ساخت مرا
فساں کشیدہ و بر روئے زمانہ آخت مرا

من آں جہانِ خیالم کہ فطرتِ ازلی
جہانِ بُلبُل و گُل را شکست و ساخت مرا

انسان کی جداگانہ خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حرکت کا عمل دو طرح کا ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا شعور دو طریقوں پر حرکت کرتا ہے، نہ صرف اس کا جسم بلکہ اس کا ذہن بھی متحرک ہے، اس کے تصورات اور تخیلات میں بھی وہی اصولِ حرکت کار فرما ہے جو اس کے اعمال و افعال میں ہے، اسی وجہ سے اس میں وہ قوت مضمر ہے کہ اگر وہ صحیح طریق استعمال کی جائے تو فطرت کی کوئی شے اس کی زد سے محفوظ نہیں رہ سکتی۔ انسان کی آفرینش سے زندگی کے انتہائی ارتقائی امکان کا راز فاش ہو گیا ہے ۔

حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں
میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا! مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

زوالِ آدم یا آفرینشِ آدم کے قصے سے انسان کے ارتقائی امکانات اور اس کے فرائض پر روشنی پڑتی ہے۔ اس دنیا کی تسخیر، جامد مادہ کے اوزار ڈھال کے استعمال کرنا، ناسازگار ماحول کو سازگار بنانا ایسا کام تھا جو فرشتوں کے بس سے باہر تھا۔

یہ مشتِ خاک، یہ صرصر، یہ وسعتِ افلاک
کرم ہے یا کہ ستم تیری لذتِ ایجاد
قصور وار، غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے
وہ دشتِ سادہ، وہ تیرا جہانِ بے بنیاد

جب قدرت نے تسخیرِ کائنات کا بارِ گراں انسان کے سر ڈالا ہی ہے تو انسان اس کو اٹھا رہا ہے اور اٹھاتا رہے گا۔ یہ کام بڑا مشکل ہے کیونکہ تسخیرِ کائنات اپنی مکمل ارتقا کے بعد ہی تکمیل کو پہنچے گی۔ اس کے لیے بڑا وقت

درکار ہے۔ اب قدرت کو چاہیے کہ وہ انسان کی تخلیق و ارتقا و تسخیر
کے کمال کا انتظار کرتی رہے ؎

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں؟
کارِ جہاں دراز ہے، اب مرا انتظار کر

اس ارتقا کے راستے میں بہت سی بندشیں ہیں۔ حیات کو انسانی
دور میں بھی بہت سی بندشوں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے۔ یہ بندشیں مرغ و
ماہی کے لئے تو ٹھیک ہیں مگر انسان کی ارتقائی تڑپ کے لئے یہ سدِّ راہ
ہیں۔ انسان ان بندشوں کی شکایت کرتا ہے ؎

تری دنیا جہانِ مرغ و ماہی — مری دنیا فغانِ صبح گاہی
تری دنیا میں میں محکوم و مجبور — مری دنیا میں تیری پادشاہی

انسان کی محکومی و مجبوری بہرحال اضافی ہے۔ اس کا کام مادے کی فتح
اور اس کی تسخیر سے شروع ہوتا ہے نہ کہ اس سے منہ موڑنے سے ؎

مرا ایں خاکداں من ز فردوسِ بریں خوشتر!
مقامِ ذوق و شوق است ایں ہمہ سوز و ساز است

تسخیرِ کائنات کی انسان میں اس درجہ صلاحیت ہے اور اس صلاحیت
کی طرف اس کا ذوق و شوق اسے کچھ اس طرح کھینچتا ہے کہ وہ اس پوری
دنیا کو اپنے تصورات کا مظہر سمجھتا ہے۔ اس دنیا کے تمام مظاہر خواہ وہ

مادّی ہوں یا منصوّر اُسے محض اپنے عقل و وجدان کا ایک کھیل معلوم ہوتے ہیں۔ یہ نہیں کہ وہ اپنے تصوّر کی عینیت کو حقیقت محض سمجھتا ہے۔ اور سماری مادّی دنیا کو باطل قرار دیتا ہے۔ نہیں اس کے برعکس اُسے اپنے شعور کی ہمہ گیری اور طاقت کا ایسا نشہ چڑھتا ہے۔ کہ زمان و مکان سب اُسے اپنے شعور و وجدان کے مقابل اتفاقی معلوم ہوتے ہیں، انسان اس تخلیقی وجدان کے عالم میں اپنے آپ کو مظاہر کائنات کا صرف عالم و فاتح ہی نہیں بلکہ قریب قریب خالق سمجھتا ہے؛

ایں جہاں چیست؛ صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گیرو دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را،
حلقۂ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من،
چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است

انہیں خیالات کو اقبال نے تفصیل سے اپنے ایک خطبہ علم و مذہبی واردات میں بیان کیا ہے اُس کے باوجود کہ انسان موزوں ترین عقلی صلاحیتوں کا حامل ہے۔ وہ اپنے آپ کو حیات کے مدارج میں ذرا نیچے پاتا ہے۔ کیونکہ وہ ہر طرف مزاحمت کرنے والی قوتوں سے گھبرا ہوا

ہے"۔ [1]

اور اس ماحول میں، ہم اُسے کیسا پاتے ہیں، ایک مُضطرب ہستی جو اپنے نصب العین میں اتنی محو ہے کہ اور ہر شے کو فراموش کیے ہوئے ہے جس میں اِس کی صلاحیت ہے کہ وہ اظہارِ خودی کے تازہ تر امکانات کی، تلاش میں اپنے آپ کو درد و الم میں مبتلا کر لے! اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود وہ فطرت سے برتر ہے۔ کیونکہ وہ ایک ایسی عظیم امانت اٹھائے ہوئے ہے، کہ قرآن کے الفاظ میں آسمان، زمین اور پہاڑوں نے اُسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا"۔ [2]

"جب گرد و پیش کی قوتیں اُسے اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں۔ تو وہ اپنی قوت سے اِن کی تشکیل اور رہبری کر سکتا ہے۔ جب یہ قوتیں اِس کی مزاحمت کرتی ہیں، تو اُس میں اِس کی بھی صلاحیت ہے۔ کہ وہ اپنی اندرونی ہستی میں ایک بڑی وسیع تر دنیا تعمیر کرلے جس میں لامحدود مسّرت اور ارتقا کے وسائل اُس پر منکشف ہوتے ہیں، اُس کی تقدیر سخت ہے، اور اُس کی ہستی برگِ گل کی طرح نازک، لیکن حقیقت کی اور کوئی شکل روحِ انسانی کے

---

[1] اسلامی تفکر کی تشکیلِ جدید۔ طبع دوم صفحہ ۱۱ !

[2] اسلامی تفکر کی تشکیلِ جدید طبع دوم صفحہ ۱۱ و ۱۲ ؟

برابر طاقتور زندگی بخش اور خوبصورت نہیں، پس قرآن میں انسان کا جو
تصوّر ہے۔ اُس کے بموجب انسان اپنی ہستی کی گہرائیوں میں ایک تخلیقی
فعلیت ہے۔ ایک ایسی آگے بڑھنے والی روح ہے جو اپنے سفر کے دوران
میں وجود کی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف ترقی کرتی جاتی
ہے"۔ [1] !!

"یہ انسان کے نصیب میں ہے۔ کہ وہ اپنے اطراف کائنات کی گہری
امنگوں میں حصّہ لے۔ اور اپنی اور کائنات کی تقدیر کو تشکیل دے۔ اس
کے لئے کبھی تو وہ اپنے آپ کو کائنات کی قوتوں کا ہم آہنگ بناتا ہے
اور کبھی اپنی پوری طاقت سے ان قوتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے لئے
ڈھال لیتا ہے، اس ترقی پذیر تغیر کے دوران میں خدا انسان کا شریکِ کار
ہو جاتا ہے بشرطیکہ پہل انسان کی جانب سے ہوتی ہو" [2]

"اگر وہ اپنی طرف سے پہل نہ کرے، اگر وہ اپنی ہستی کی اندرونی
صلاحیت کو ترقی نہ دے، اگر وہ آگے بڑھنے والی زندگی کے اندرونی
تموّج کو محسوس کرنا چھوڑ دے، تو اس کے اندر اس کی روح جم کر پتھر

---

[1] اسلامی تفکر کی تشکیل جدید طبع دوم صفحہ ۱۲

[2] " " " " " " " ۱۲ و ۱۳

بن جاتی ہے ، اور وہ لپٹ ہو کر بے جان مادے کی سطح پر آجاتا ہے، لیکن اس کی زندگی اور اس کی روح کی آگے کی طرف حرکت کا دارو مدار اس حقیقت سے تعلقات قائم کرنے پر منحصر ہے، جس سے اس کا سابقہ پڑتا ہے، علم کے ذریعے یہ تعلقات قائم ہوتے ہیں اور علم ایسا حسی ادراک ہے جو فہم کے ذریعے مرتب ہوا ہو"[1]

قرآن مجید میں جس علم الاسماء کا ذکر ہے ، وہ اقبال کے نزدیک علم اشیا ہے ؎

علم اشیا علم الاسما ستے ہم عصا و ہم ید بیضا ستے

سورہ بقر کی ان آیات کی تشریح کرتے ہوئے جن میں علم الاسمائ کا ذکر ہے ، اقبال لکھتے ہیں :- ان آیات میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ انسان میں اشیا کا نام رکھنے یعنی اشیا کے تصورات وضع کرنے کی قوت موجود ہے اشیا کے تصورات وضع کرنے کی قوت موجود ہے، اشیا کے تصورات وضع کرنا اشیا کی تسخیر ہے، پس علم انسانی بہ اعتبار صفت تصوراتی ہے ، اور اس تصوراتی علم کے حربے کی ہی مدد سے انسان حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو تک رسائی کرتا ہے ، قرآن کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے

---

[1] اسلامی تفکر کی تشکیل جدید

کہ وہ حقیقت کے قابلِ مشاہدہ پہلو پر بڑا زور دیتا ہے[1]

آگے بڑھ کر اقبال نے قرآن کے عام تجربی نقطۂ نظر کا ذکر کیا ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ عالمِ محسوس کی طرف توجہ کی جائے اور اس کا احترام کیا جائے تجربی سائنسی نقطۂ نظر کی انسان کے ارتقا کے لئے بڑی ضرورت ہے۔

عقل اور عشق تجربی عقلی ذرائع کے علاوہ علم کا ایک ذریعہ اور ہے۔ اور وہ ہے وجدان۔ وجدان عقل کی بجائے عشق کے ذریعے معمولی انسان کو ارتقا کا ایک اور زینہ طے کراتا ہے۔ اور اُسے قلندر کی منزل تک پہنچاتا ہے؛

یہاں یاد رکھنا چاہیئے کہ اقبال عقل اور عشق کے درمیان کسی، بنیادی تضاد کے قائل نہیں۔ ابتدائی مرحلوں پر تو عقل ہی کی زیادہ ضرورت ہے؛

فطرت کو خرد کے رُو برو کر تسخیر مقامِ رنگ و بُو کر،

حیاتِ انسانی کے بعض مدارج و کیفیات میں عقل اور عشق دونوں ضروری ہیں۔ عام انسانوں کے لئے عقل کافی ہے۔ مگر انسانِ کامل کے

---

[1] اسلامی تفکر کی تشکیلِ جدید

اندرونی ارتقا کے لئے عشق کی بڑی ضرورت ہے :
عقل است چراغِ تو در راہگذارے نہ،
عشق است ایاغِ تو! با بندۂ محرم زن،

اور

از خلش کرشمۂ کار نمی شود تمام
عقل و دل و نگاہ را جلوہ جدا جدا طلب

خود عقل میں عشق کی بہت سی صفتیں ہیں، مگر اس میں وہ جوشِ حرکت وہ والہانہ تڑپ وہ ہمہ گیر جرأت رندانہ نہیں جو عشق میں ہے عقل حقیقت سے دور نہیں، لیکن وہ اکیلی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتی ؛!

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

"انسان کامل" میں عبدالکریم جیلی نے ایک جگہ لکھا ہے۔ اسی لئے جب ہم نے کہا کہ اللہ تعالیٰ العقل سے ادراک نہیں کیا جاتا تو میری مراد اس سے عقل معاش ہے، اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ عقل سے شناخت کیا جاتا ہے۔ تو مراد اس سے عقل اوّل ہوتی ہے" عقلِ معاش نے انسان کی سائنسی رہنمائی کی تسخیرِ فطرت میں اس کی مدد کی، لیکن

اِس نے اِنسان کے اندرونی ارتقا میں مدد نہیں کی کیونکہ وہ اندر سے اِنسان کو پگھلا نہیں سکتی؛

عقل چوں پائے دریں راہِ خم اندر خم زد
شعلہ در آب دوا بند و جہاں برہم زد

کیمیا سازیِ او ریگِ رواں رازر کرد
بردلِ سوختہ اکسیرِ محبّت کم زد،

وہ عقل جو محض ذاتی یا موقتی خود غرضی کے لیئے تسخیرِ فطرت کرتی ہے۔ دراصل عقل خود بیں ہے۔ یہ وہ دانشِ بُرہانی ہے۔ جس کا انجام حیرت ہی حیرت ہے۔ دانشِ نورانی یا عقلِ جہاں بیں اِس سے مختلف ہے۔ عقلِ جہاں بیں، عشق سے بہت قریب ہے وہ کائنات کی گہرائیوں میں سرائیت کر جاتی ہے۔ اور اسے اندر سے منقلب کرتی ہے؛

عقلِ خود بیں دگر و عقلِ جہاں بیں دگر است
بالِ بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است

دگر است آنسوئے نُہ پردہ کشادن نظرے
ایں سوئے پردہ گمان و ظن و تخمیں دگر است

اے خوش آں عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست

نورِ افرشتہ و سوزِ دلِ آدم با اوست

جس طرح عقلِ جہاں بیں تنزّل کر کے عقلِ خود بیں بن جاتی ہے۔ اور انسان کو اعلیٰ تر ارتقا کے راستے سے ہٹا کے بھٹکا دیتی ہے۔ اُسی طرح عشق بھی کبھی کبھی تنزّل کر کے ہوس بن جاتا ہے۔ عشق کا یہ زوال و تنزّل، عقلِ خود بیں سے بھی کہیں زیادہ خطرناک، اور ارتقا کے لیے سدّ راہ ہے۔ انسان کی ساری باہمی خانہ جنگی، سارا نفاق اسی ہوس کا نتیجہ ہے۔ وہ بجائے کائنات کو تسخیر کرنے کے آپس میں کٹنے مرنے لگتا ہے:

عشق گر دید ہوس پیشہ و ہر بند گسست

آدم از فتنۂ او صورتِ ماہی در شست

رزم بر بزم پسندید و سپاہے آراست

تیغ او جز بہ سر و سینۂ یاراں ننشست

جو لوگ عشق کو وجدان نہیں بلکہ محض ہوس سمجھتے ہیں۔ انہیں عشق کے رموز سمجھانا عبث ہے:

رمزِ عشق تو بہ اربابِ ہوس نتواں گفت

سخن از تاب و تبِ شعلہ بہ خس نتواں گفت،

ہوس اور عقل خود ہیں، تو خیر عشق اور عقل جہاں بینی کی تنزل یافتہ صورتیں نہیں ہیں لیکن عقل اور عشق کائنات کے احتساب کی شاہراہ پر صرف ایک حد تک ساتھ ساتھ چل سکتے ہیں، جس مقام پر یہ شاہراہ انسانِ کامل کی طرف مڑتی ہے، وہاں سے عقل کی رفتار سست پڑ جاتی ہے، اور صرف عشق اور وجدان ارتقا کا یہ کٹھن راستہ طے کر سکتے ہیں ؎

گرچہ شاہینِ خرد بر سرِ پروازے ہست
اندریں بادیہ پنہاں قدر اندازے ہست

عقل زندگی کے رہگذر پر انسان کے لئے روشنی فراہم کرتی ہے، آنکھوں کے لئے وہ نور مہیا کر سکتی ہے، لیکن دل کے اندر روشنی فراہم کرنا اس کے بس کی بات نہیں، کیونکہ وہ بھی اسی جوشِ حرکتِ حیات کی ایک مخلوق ہے، جس سے انسان کا شعور پیدا ہوا ہے، اس کے برعکس عشق خود جوشِ حرکتِ حیات کے قریب قریب مترادف ہے۔

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے؟ چراغِ رہگذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے

عقل کے زمان و مکان دونوں اعتباری ہیں "گلشنِ راز جدید"

میں اقبال نے اسے یوں بیان کیا ہے ؎

سہ پہلو ایں جہانِ چون و چنداست | خرد کیف و کم اور ا کمنداست
جہانِ طوسی و اقلیدس است ایں | پے عقل زمیں فرسا بس است ایں
زمانش ہم مکانش اعتباری است | زمین و آسمانش اعتباری است
حقیقت لازوال و لامکاں است | مگو دیگر کہ عالم بے کراں است
کرانِ او درون است و بروں نیست | درونش پست بالا کم فزوں نیست
حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم | تمیزِ ثابت و سیارہ کردیم
خرد در لامکاں طرح مکاں بست | چو زناّرے زماں را بر میاں بست

عشق کا تعلق زمانِ مسلسل یا زمانِ مکانی سے ہے، مکان اور اس کے جہات سے اور اس باعث مؤثر خودی سے ہے، اس کے برعکس عشق زمانِ مکانی سے ماوراء ہے، جہات سے آزاد ہے، اس کا تعلق دورانِ خالص اور ندرآفریں خودی سے ہے ؎

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم

عشق قلندر یا فقیر یا مردِ مومن یا انسانِ کامل کی تخلیقی فاعلیت کا محرک ہے۔ اور وہ بقا جو انسانِ کامل کی خودی کو حاصل ہوتی ہے، انسانِ کامل کے اعمال و افعال تک بھی منتقل ہو سکتی، مکان اور زمانِ مکانی

انتشار اور زوال کے پابند ہیں، ان کا احتساب عقل کے ذریعے ہوتا ہے، لیکن قدر آفرین خودی عشق کے ذریعے جو کچھ تخلیق کرتی ہے اس کو زمانِ مسلسل مٹا نہیں سکتا، کیونکہ یہ تخلیق دورانِ خالص میں ہوتی ہے ؎

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رَو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

عشق اعلیٰ ترین القا اور اعلیٰ ترین وجدان ہے۔

عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفےٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام

اور موجودہ انسان سے انسانِ کامل تک پہنچنے کا راستہ صرف عشق ہی کے ذریعے طے ہو سکتا ہے ؎

بیا اے عشق اے رمزِ دلِ ما
بیا اے کشتِ ما اے حاصلِ ما
کہن گشتند این خاکی نہاداں
دگر آدم بنا کن از گلِ ما

نی تشے کا فوق البشر

قبل اس کے کہ اقبال کے انسانِ کامل کی جانچ کی جائے، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فوق البشر کے متعلق نی تشے کے تصورات اور انسانِ کامل کے متعلق عبد الکریم جیلی کے نظریوں پر بھی مختصر سی نظر ڈالیے . . .
ان دونوں سے اقبال بہت اچھی طرح واقف تھے، اور انھوں نے نی تشے اور جیلی دونوں پر تنقید کی ہے۔

نی تشے اٹھارہ سال کی عمر میں خدا کے وجود سے منکر ہو گیا، اور اس کے بعد سے جس دیوتا کی تلاش میں وہ سرگرداں رہا ہے اس کا نام اس نے "فوق البشر" تجویز کیا۔ شوپن ہاور سے اس نے ارادہ وعزم کا تصور اخذ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ ارادۂ حیات کا اظہار معمولی اور پیش پا افتادہ پیکارِ حیات میں نہیں ہوتا، ارادہ حیات اپنے آپ کو ارادۂ جنگ، ارادۂ قوت، ارادۂ فوق القوت میں ظاہر کرتا ہے، انسان کی تمام مساعی کا منتہا سب انسانوں کی ترقی ونشو ونما نہیں بلکہ اعلیٰ تر اور مضبوط تر افراد کا ارتقا ہے۔ نصب العین، فوق البشر ہے نہ کہ بنی نوعِ انسان نی تشے کے نزدیک معاشرہ محض ایک ایسا وسیلہ ہے جس کے ذریعے فرد کی شخصیت و قوت میں اضافہ کیا جائے، معاشرہ بجائے خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ پہلے پہل تو نی تشے کا یہ تصور تھا،

کہ فوق البشر بحیثیت نوع ارتقا پائے گا، لیکن پھر یہ تصور بدل گیا اور اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ فوق البشر وہ بالاتر فرد ہوگا، جو عام پست ذہنیت کے انسانوں کے درمیان سے بڑے بڑے خطرے جھیلتا ہوا بلند ہوگا، فوق البشر کی نشو ونما کا دارو مدار حیات کے قدرتی انتخاب پر نہیں بلکہ باقاعدہ اور با احتیاط پرورش اور تربیت پر ہوگا، حیاتیات پر نی تشے کو اعتبار نہیں، کیونکہ حیاتی ابھار اور طریق عمل کو غیر معمولی فرد سے بڑا بغض و عناد ہے، فطرت اپنی اعلیٰ تر پیداوار سے بڑی بے رحمی سے پیش آتی ہے، اور وہ صرف اوسط اور ادنیٰ کی حفاظت اور پرورش کرتی ہے، فوق البشر کی ہستی محض انسانی انتخاب کی بنیاد پر مبنی ہے یعنی نسلیاتی پیش بندی اور امیرانہ جبلت پیدا کرنے والی تعلیم پر۔ نسلیاتی پیش بندی کی بنا پر نی تشے عاشقی کی شادیوں کو جائز نہیں سمجھتا۔ نی تشے طبقاتی "برتری" کو تعلیم سے بھی زیادہ اہم سمجھتا ہے۔ فوق البشر کی تعلیم بڑی سخت ہونی چاہیئے، اور وہ کسی قسم کی مہمل آزادی کی فوق البشر کو اجازت نہیں دیتا، فوق البشر کی تعلیم میں کسی اخلاقی تیزابہ کی آمیزش نہیں ہونی چاہیئے۔ وہ انا کی رہبانیت کا تو قائل ہے، لیکن جسم کی محرومیت کا نہیں۔ ایسا آدمی، جو اشرافیہ طبقے میں پیدا ہوگا، اور جس کی ایسی سخت اور طاقت بخش

تعلیم ہوگی وہ خیر و شر کے معیار سے ماورا ہوگا، جنگ اُس کے
لئے جائز ہے جنگ ہر مقصد کو مقدس بنا دیتی ہے۔ نی تشے کے فوق البشر
کی خصوصیتیں تین ہیں ۔ قوت، فراست اور تکبر۔

یہاں یہ ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ فوق البشر UEBERMENSCH
کی اصطلاح اس نے گوئٹے سے مستعار لی ہے، اور یہ گوئٹے کے ابتدائی
رومانی دور کی ایک نشانی ہے، فوق البشر کے تصور کی "رومانیت"
سے انکار کرنا بہت مشکل ہے۔ یہ ارتقائیت کی رومانی پرواز فکر ہے۔
نی تشے کا فوق البشر اگر محض رومانی رہتا تو ہرج نہیں تھا، مگر اس نے
اسے جبر و استبداد کا درس دے کے اور خیر و شر سے ماورا بنا کے کچھ ایسا
خطرناک بنا دیا ہے کہ اسی فوق البشر کے سراب کو سیاسیات پر منتقل کر
کے دو مرتبہ جرمنی ساری دنیا کے خونی غسل کا سامان فراہم کر چکا ہے۔
"یوں کہا زرتشت نے" میں زرتشت فوق البشر کی آمد آمد کا ان الفاظ
میں ذکر کرتا ہے :-

"میں تمہیں فوق البشر کی تعلیم دیتا ہوں، انسان ایک ایسی چیز ہے،
جس کے سبقت لے جانے کی ضرورت ہے۔ تم نے انسان سے سبقت لے
جانے کے لئے کیا کیا؟"

"ابھی تک تمام ہستیوں نے کوئی نہ کوئی شے اپنے آپ سے ماورا پیدا

کی ہے۔ اور نہ ہو کہ اس تموج کے جزر ہی کی عالم میں رہنا چاہتے ہو، تم حیوان کی طرف واپس جانے کو ترجیح دیتے ہو نہ کہ انسان سے سبقت لے جانے کو۔

”انسان کے لئے بوزنہ کیا ہے؟ ایک ہنسی کی چیز، ایک شرم کی بات، فوق البشر کے لئے انسان بھی ایسی ہی شے ہوگا، ایک ہنسی کی چیز اور ایک شرم کی بات“۔

پھر نی تشے نے زرتشت کی زبانی فوق البشر کا مقام سمجھایا ہے۔ ”فوق البشر زمین کا مفہوم ہوگا، اپنے ارادے سے کہلواؤ کہ فوق البشر زمین کا مفہوم بنے گا۔ میرے بھائیو میں تمہیں نصیحت کرتا ہوں زمین کے ساتھ وفادار رہو۔ اور ان لوگوں کی بات کا یقین نہ کرو جو تم سے ماورائے زمین امیدوں کا ذکر کرتے ہیں“۔

آگے چل کے زرتشت کی زبانی:۔ ”انسان ایک رسی ہے جو حیوان اور فوق البشر کے درمیان تنی ہوئی ہے، ایک خلیج کے درمیان ایک رسی“۔

اقبال پر اگرچہ کہ نی تشے کے فوق البشر کے بڑے ہلکے سے پرتو سے انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن اقبال نے زرتشت کے بہت سے اسلامی تصورات سے علیحدہ کرکے دیکھنے کی کوشش کی ہے، نی تشے کے نسلیاتی تعصبات، فوق البشر کا خیر و شر سے ماورا ہونا، خونریزی کو حیثیت

خونریزی ایک قدرِ حیات متصور کرنا، اِن سب سے اقبال کو بڑا بنیادی
اختلاف ہے۔ اپنے آخری خطبے[1] "کیا مذہب ممکن ہے" میں اقبال نے
نی تشے کی اخلاقیات کو اسلام کی منفعتانہ عینیت کے معیار پر جانچا
ہے:۔ "اس کی ذہنی تاریخ مشرقی تصوف کی تاریخ کے غیر متوازی
نہیں، یہ امر کہ واقعتاً انسان میں خداوندی نمود کا ایک "قطعی" تصور اسے
نظر آیا۔ ناقابلِ انکار ہے۔ میں اس تصور کو "قطعی" اس لئے کہتا ہوں کہ
بدیہی طور پر اسے اس سے ایک ایسی پیمبرانہ ذہنیت ملی، جو ایک طرح
کے اسلوب سے اپنے تصورات کو دائمی حیاتی قوتوں میں تبدیل کرنا چاہتی
ہے۔ لیکن نی تشے ناکامیاب رہا، اس کی ناکامی کا باعث اس کے ذہنی
پیش رو مثلاً شوپن ہاور، ڈاروِن اور لانگ تھے جن کے اثرات
کے تحت وہ اپنے تصور کی تعبیر اشرافی انتہا پسندی جیسی تجویزوں میں ڈھونڈنے
لگا۔"

جیلی کا انسان کامل

عبدالکریم جیلی کے انسانِ کامل کا راستہ الٰہیات اور ما بعد الطبیعات میں بہت الجھا ہوا ہے
مگر انسانِ کامل کے کسبی اور واحد نظریہ کا اقبال کے درویشی اور

---

[1] اسلامی تفکر کی تشکیل جدید طبع دوم صفحہ ۱۹۴

مومن کے تصور پر اتنا اثر نہیں پڑا جتنا جیلی کے بعض خیالات کا پڑا ہے۔ جیلی کے انسانِ کامل پر اقبال نے ایک مضمون لکھا تھا، جو انہوں نے کچھ عرصے بعد اپنے "فلسفۂ عجم" میں شامل کر لیا۔

عبدالکریم جیلی نے انسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے روح ان کی عظمت آگ ہے۔ علم پانی ہے، قویٰ ہوا ہیں، حکمت مٹی ہے۔ یہ چار عناصر ہیں جن سے ہمارا جوہر کیمیا تیار ہوا ہے۔ اس جوہر کے دو عرض ہیں ایک ازل دوسرا ابد اور اس کے دو وصف ہیں، پہلا حق، دوسرا خلق۔ اور اس کی دو صفتیں ہیں، ایک قدم، دوسری حدوث، اور اس کے دو اسم ہیں، ایک رب دوسرا عبد۔ اور اس کے دو رخ ہیں، ایک ظاہر ہے اور وہ دنیا ہے، اور دوسرا باطن ہے اور وہ آخرت ہے، اس کے دو حکم ہیں، ایک وجوب، دوسرا امکان اور اس کے دو اعتبار ہیں۔ پہلا اعتبار یہ ہے کہ اپنے حق میں موجود اور اپنے غیر کے حق میں موجود ہو۔ اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ اپنے حق میں موجود اور اپنے غیر کے حق میں مفقود ہو۔ اور اس کے لئے دو معرفتیں ہیں، پہلی معرفت یہ کہ اول مرتبہ میں اس کی وجوبیت اور دوسرے مرتبے میں اس کی سلبیت ہو، دوسری معرفت اسکے برعکس ہے[1]

---

[1] "انسانِ کامل" از عبدالکریم جیلی ترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۳۰

جیلی کے نزدیک "اسم" کا جو مطلب ہے اس کی خود اقبال نے بڑی اچھی طرح وضاحت کی ہے: "اسم مسمیٰ کو ہماری فہم میں جما دیتا ہے - ذہن میں اس کی تصویر کھینچ دیتا ہے، تخیل میں اس کو مستقر کرتا ہے . . . اسم ایک آئینہ ہے جو ہستی مطلق کے تمام اسرار کو منکشف کر دیتا ہے، یہ ایک روشنی ہے جس کے ذریعے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے . . .[1]

اسم کی بنا پر اقبال نے جیلی کے اُن مباحث کا خلاصہ سمجھایا ہے، جو اس نے ہستی خالص پر لکھے کہ اپنی مطلقیت کو چھوڑنے کے بعد تین منازل سے گزرتی ہے (۱) احدیت (۲) ہویت (۳) ذاتیت، پہلی منزل میں تمام اضافت و تعلق کا فقدان ہوتا ہے، پھر بھی اس کو واحد ہی کہتے ہیں . . . دوسری منزل میں ہستی خالص تمام مظاہر سے آزاد رہتی ہے، اور تیسری منزل . . . الفعال ذات باری ہے، یہ تیسری منزل اسم اللہ کا دائرہ ہے

. . . .

. . . . یہاں ہستی خالص کی ظلمت کو منور کیا جاتا ہے فطرت اس کے سامنے آتی ہے، ہستی مطلق ذہنی شعور ہو جاتی ہے[2]

---

[1] اقبال "فلسفہ عجم" (مترجمہ حسن الدین صاحب) صفحہ ۱۹۹

[2] "فلسفہ عجم" صفحہ ۲۰۰

ارتقاء مطلق کے ان تین عناصر کے مقابل میں انسانِ کامل کی روحانی
تادیب کے بھی تین منازل ہیں لیکن انسانِ کامل کے عملِ ارتقا کو معکوس ہونا
چاہیے، کیونکہ اس کا عملِ ارتقا ترقی کی طرف ہے اور حقِ مطلق تو دراصل
تنزل کی طرف آتی ہے - اپنی روحانی ترقی کی پہلی منزل میں وہ اسم
پر استغراق کرتا ہے اور اس فطرت کا مطالعہ کرتا ہے - جس پر یہ اسم مرتسم
ہے - دوسری منزل میں وہ عروج کے دائرے میں قدم رکھتا ہے، تیسری
منزل میں وہ جوہر کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے، یہاں پہنچ کر وہ
انسانِ کامل بنتا ہے (۱)

اقبال نے تربیتِ خودی کے تین مراحل: اطاعت، ضبطِ نفس
نیابتِ الٰہی غالباً جیلی سے مستعار لیے ہیں؛

تیسری منزل یعنی کاملِ انسانیت یا نیابتِ الٰہی کی تعریف خود عبدالکریم
جیلی نے ان لفظوں میں کی ہے:

سمجھ جان کہ اللہ تعالیٰ نے اس اسم کو انسان کے لیے ایک آئینہ بنایا
ہے۔ پھر جب اپنے منہ کو اس نے اس آئینے میں دیکھا، تو اس پر اس
بات کی حقیقت کھل گئی۔ کہ کان اللہ ولا شیء معہ۔ بس اللہ تھا اور اس کے

---

(۱) فلسفہ عجم صفحہ ۱۰۵؛

ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ اور اِس پر ظاہر ہو گیا کہ اِس کی شنوائی اللہ کی شنوائی ہے ۔ اور اِس کی آنکھ اللہ کی آنکھ ہے ۔ اور اِس کا کلام اللہ کا کلام ہے اور اِس کی حیات اللہ کی حیات ۔ اور اِس کا علم اللہ کا علم اور اِس کی ارادت اللہ کی ارادت اور اِس کی قدرت اللہ کی قدرت" [۱]

اسی تصوّر کو اقبال نے قریب قریب بجنبہٖ "مسجد قرطبہ" کے ایک بند میں بیان کیا ہے ۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات،
ہر دو جہاں سے غنی اُس کا دلِ بے نیاز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں،
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

نفس کے صاحب عنا ہونے کا تصوّر بھی جیلی کے انسان کی اِس تیسری منزل یعنی کامل ہونے کی منزل میں موجود ہے :

---

۱ انسانِ کامل مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۳۳ و ۳۴

۲ " " از جیلی مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۵۱ !!

اسماء و اعراضِ ربانی کی جو تقسیم جیلی نے کی ہے۔ اُس کا خلاصہ اقبال نے
یوں پیش کیا ہے: (۱)، خدا کے اسماء و اعراض جیسا کہ وہ بذاتِ خود ہے
(اللہ، واحد، فرد، نور، صداقت، ظاہر، حی)، (۲)، خدا کے اسماء و اعراض،
عظمت و جلال کے مبداء کی حیثیت سے (اکبر، اعظم، قادرِ مطلق)، (۳)،
خدا کے اسماء اعراض بہ حیثیت کمال کے (خالق، کریم، اوّل، آخر)، (۴)،
خدا کے اسماء و اعراض بہ حیثیت جمال کے (ناقابلِ خلق، مصوّر، رحیم،
مبداء کل) ان میں سے ہر ایک اسم و عرض اپنا ایک خاص اثر رکھتا ہے،
جس کے ذریعہ سے وہ انسانِ کامل کی رُوح کو اور فطرت کو منوّر کر دیتا ہے۔
یہ تجلیات کس طرح ظہور میں آتی ہیں اور وہ رُوح تک کس طرح پہنچتی ہیں۔
اس کی توضیح الجیلی نے نہیں کی . . . [1]

انسان کو کمال کی طرف ترقی کرنے میں جن تین منازل میں سے گذرنا
پڑتا ہے، اُن میں سے پہلی منزل میں اس اسم پر استغراق و مراقبہ کرنا پڑتا
ہے جس کو جیلی نے تمام اسماء کی تجلی سے تعبیر کیا ہے۔ "جس کو یہ مقام
حاصل ہوتا ہے، اللہ اس کی طرف سے اس شخص کو جواب دیتا ہے، جو اس
کو پکارتا ہے، جب وہ غضب میں آتا ہے تو خدا بھی غضب میں آتا

---

[1] فلسفۂ عجم صفحہ ۲۰۶، ۲۰۷

ہے اور جب وہ راضی ہوتا ہے تو خدا بھی راضی ہوتا ہے۔"[1]

انسانِ کامل کی روحانی تادیب کی دوسری منزل کو جیلی نے تجلیِ صفات سے تعبیر کیا ہے۔ "جب حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں اپنے بندے پر تجلی فرماتا ہے تو بندہ اس صفت کے فلک میں یہاں تک تیرتا ہے کہ بطریقِ اجمال نہ بطریقِ تفصیل اس کی حد کو پہنچ جاتا ہے . . . . . اس وقت اس سے ایک دوسری صفت آملتی ہے، پھر یہ سلسلہ برابر لگا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ تمام صفات کا کمال حاصل کر لیتا ہے۔"[2] بعض پر صفتِ حیات کی تجلی ہوتی ہے، بعض پر صفتِ علمیہ کی بعض پر صفتِ بصر کی بعض پر صفتِ ارادہ کی، صفتِ قدرت کی یا صفتِ رحمانیت کی،

اقبال نے دوسری منزل کا خلاصہ یوں بیان کیا ہے: "اس تجلی کے ذریعے سے انسانِ کامل خدا کی صفات ان کی اصلی ماہیت میں اسی تناسب سے حاصل کرتا ہے جس قدر کہ اس میں حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔"[3]

تیسری منزل جو انسانِ کامل کی ہے، جبکہ وہ "انسانِ کامل کی تمام

---

[1] فلسفۂ عجم صفحہ نمبر ۲۱۵

[2] "انسانِ کامل" از عبدالکریم جیلی مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۹۷

[3] "فلسفۂ عجم صفحہ ۲۱۶ و ۲۱۷

صفاتِ ربانی سے تجلی حاصل کر کے اسم و اعراض کے دائرے سے گذر جاتا ہے، اور جوہر وجودِ مطلق کے قلمرو میں قدم رکھتا ہے ... یہی وہ نقطہ ہے جہاں انسانیت اور الٰہیت ایک ہو جاتی ہیں اور اس کا نتیجہ انسانِ ربانی کی پیدائش ہے۔[1]

انسانِ کامل کی اسی خصوصیت کے متعلق عبدالکریم جیلی لکھتے ہیں: "اپنے نفس کے لئے کسی شے کا وجود اس کی حیاتِ تامہ ہے، اور اپنے غیر کے لئے کسی شے کا وجود اس کی حیاتِ اضافیہ ہے، پس اللہ تعالیٰ اپنے نفس کے لئے موجود ہے، پھر وہ حی ہے اور اس کی حیات حیاتِ تامہ ہے کہ موت اس کو لاحق نہیں ہوتی، اور تمام مخلوق اللہ کے واسطے موجود ہے اُن کی حیات، حیاتِ اضافیہ ہے، اسی لئے فنا اور موت اس کو لاحق ہوتی ہے، پھر خلق میں اللہ کی حیاتِ واحدہ تامہ ہے لیکن وہ اس میں مختلف درجے رکھتے ہیں، بعض میں حیات اپنی صورتِ تامہ پر ظاہر ہوتی ہے، اور وہ انسانِ کامل ہیں، اس لئے کہ وہ اپنے نفس کے لئے موجود بوجودِ حقیقی ہے، نہ بوجودِ مجازی نہ اضافی"[2]

---

[1] "فلسفۂ عجم" صفحہ نمبر ۲۱۶، ۲۱۷

[2] "انسانِ کامل" از عبدالکریم جیلی صفحہ ۹۴ ۔

عبدالکریم جیلی کی کتاب کا ساٹھواں باب ہے "انسانِ کامل کے بیان میں" اس میں جیلی نے انسانِ کامل کے موضوع پر زیادہ عمیق روشنی ڈالی ہے، بحث کا وہ شروع اس طرح کرتے ہیں کہ جمیع افرادِ انسانی میں سے ہر ایک اپنے کمال کے ساتھ دوسرے کا نسخہ ہے، جو بات ایک میں ہے وہ دوسرے میں پائی جاتی ہے، لیکن بعض میں وہ اشیا بالقوۃ ہوتی ہیں، اور بعض میں بالفعل، پھر وہ کمال میں متفاوت ہوتے ہیں، بعض ان میں سے کامل اور اکمل ہوتے ہیں اور وہ انسانِ کامل ہیں[1]

"انسانِ کامل وہ قطب ہے، جس پر اول سے آخر تک وجود کے فلک گردش کرتے ہیں، اور جب سے وجود کی ابتدا ہوئی اس وقت سے لیکر ابدالآباد تک ایک ہی شے ہے۔ ...... اس کا اصلی نام محمدؐ ہے، ..... پھر ہر زمانے میں اس کا ایک نام ہے"[2]

"جاننا چاہیے کہ انسانِ کامل بذاتِ خود جمیع حقائقِ وجودیہ کے مقابل ہے وہ اپنی لطافت میں حقائقِ علویہ کے مقابل ہے اور کثافت میں حقائقِ سفلیہ کے مقابل ہیں"[3]

---

[1] "انسانِ کامل" از جیلی۔ صفحہ ۲۵۳ ! . . . . .

[2] " " " " " ۲۶۰ ! . . . . .

[3] " " " " " ۲۶۱ ! . . . . .

"جاننا چاہیئے کہ انسان نسخۂ الحق ہے۔ خلق اللّٰہ آدم اعلیٰ صورۃ الرحمٰن آدم کو خدائے تعالیٰ نے رحمان کی صورت پر پیدا کیا ہے"۔ [1]

"پھر جاننا چاہیئے کہ انسانِ کامل وہ ہے۔ جو بمقتضائے حکم ذاتی، بطورِ ملک واصالت اسماء ذاتیہ وصفاتِ الٰہیہ کا مستحق ہو . . . . انسانِ کامل بھی حق کا آئینہ ہے، اس لئے حق تعالےٰ نے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے کہ سوائے انسانِ کامل کے اپنے اسماء وصفات کو اور کسی چیز میں نہ دیکھے" [2]

"معلوم کرنا چاہیئے کہ انسانِ کامل کی تمام اسماء وصفات دو قسموں پر منقسم ہیں ایک قسم اس کی سیدھی جانب سے ہے، مثل حیات، علم، قدرت، ارادت، سمع، بصر وغیرہ کے، اور ایک قسم اس کی الٹی جانب سے ہے، مثل ازلیت، ابدیت، اولیت، آخریت وغیرہ کے اور ان تمام کے سوا، اس کو ایک لذتِ سریانیہ ہے جس کا نام لذتِ الوہیت ہے جس کو وہ بطورِ احاطت اپنے تمام وجود میں محسوس کرتا ہے . . . . . . وجود کی متعدد چیزوں کو بذاتِ خود ایسا دیکھتا ہے جیسے کہ کوئی شخص اپنے دل کی

---

[1] "انسانِ کامل" از جیلی صفحہ ۲۶۲
[2] " " " " صفحہ ۲۶۲

خواطر اور حقائق کو دیکھتا ہے ، اور انسانِ کامل کو قدرت ہے کہ ادنےٰ داعلیٰ خاطر کو اپنے دل سے ہٹا رکھے ، پھر اشیاء میں اس کا تصرف نہ کسی چیز کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے ہے اور نہ کسی آلہ سے اور نہ اسم سے اور نہ رسم سے بلکہ وہ ایسا تصرف ہوتا ہے ، جیسے کوئی ہم میں سے اپنے کلام اور خوردہ نوش میں تصرف کرتا ہے "[1]

" انسانِ کامل کے تین برزخ ہیں - اور ان کے آگے ایک مقام ہے جس کا نام ختام ہے - برزخ اول بدایت ہے اور وہ اسماء وصفات کا متحقق ہوتا ہے ، دوسرا برزخ توسط ہے اور وہ حقائق رحمانیہ کے ساتھ دقائق انسانیہ کا فلک ہے . . . . تیسرا برزخ ان امور کو اختراع کرنے میں مختلف اقسام حکمیہ کی معرفت ہے جو قدرت کے کرشمات میں داخل ہیں . . . . پھر جب اس برزخ میں اسے رسوخ حاصل ہو جاتا ہے ، تو اسی وقت مقامِ ختام میں وہ اترتا ہے ، جو جلال و اکرام سے موصوف ہے اور اس میں سوائے کبریاء کے اور کچھ نہیں - اور وہ نہایت ہے ، جس کی غایت کا کوئی پتہ نہیں ، اسی مقام میں آدمی مختلف درجات کے ہیں بعض کامل ہیں ، بعض اکمل ، بعض فاضل ہیں بعض افضل "[2]

---

[1] "انسان کامل" از جیلی صفحہ ۲۶۳ [2] "انسانِ کامل" صفحہ ۲۶۳ ، ۲۶۴

عبدالکریم جیلی کا طرزِ تفکر منصوفانہ اور الٰہیاتی ہے، اسلوب قرونِ وسطیٰ کا ہے اور اسی لئے اقبال نے الجیلی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ صرف اسلئے اہم ہے کہ اقبال پر جیلی کے کیسے اثرات پڑے اس سے روشنی پڑتی ہے بلکہ اس کے خود جیلی کے انسانِ کامل کے نظام کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ انسانِ کامل کے ارتقاء کی تنقید کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں۔
"روحانی ارتقاء کی اس بلندی پر انسانِ کامل کس طرح پہنچتا ہے۔ اس کو ہمارے مصنف نے بیان نہیں کیا۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ ہر منزل میں اس کو ایک خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ اور اس میں ذرہ برابر بھی شک و شبہ نہیں ہے۔ اس تجربے کے آلے کو وہ قلب، سے تعبیر کرتا ہے۔ ....
وہ قلب کا ایک صوفیانہ نقشہ پیش کرتا ہے۔ وہ اس کی اس طرح توجیہہ کرتا ہے کہ یہ ایک آنکھ ہے، جو اسماء اوصاف اور ہستی مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ نفس اور روح کے ایک پُر اسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے۔ اور وجود کے انتہائی حقائق کو معلوم کرنے کا فطرۃً ایک آلہ بن جاتا ہے۔"[1]
جیلی کے تصور کے مطابق انسانِ کامل ایک درمیانی کڑی ہے۔

---

[1] "فلسفۂ عجم" صفحہ ۱۵۲، ۱۵۳!!

ایک طرف تو وہ اسمائی اسمائے سے تجلی حاصل کرتا ہے۔ اور دوسری طرف تمام ربانی صفات اس میں ظہور کرتی ہیں، ان ربانی صفات کو اقبال نے تجزیہ کر کے سلسلہ وار بیان کیا ہے۔ یہ صفات حسب ذیل ہیں، (۱) حیات یا وجود مستقل (۲) علم جو حیات ہی کی صورت ہے۔ (۳) ارادہ۔ یہ قوت تعزیز یا ہستی کا ظہور ہے۔ اس نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے۔ کہ یہ خدا کے علم کی ایک تجلی ہے۔ (۴) قوت جو اپنے آپ کو انفعال ذات یعنی تخلیق میں ظاہر کرتی ہے۔ (۵) کلام یا ہستی منعکسہ ہر ایک امکان خدا کا کلام ہے۔ پس فطرت خدا کے کلام کی مادی صورت ہے (۶) غیر مسموع کو سننے کی قوت۔ (۷) غیر مرئی کو دیکھنے کی قوت۔ (۸) جمال فطرت جمال منعکسہ بھی اپنی اصلی ماہیت میں جمال ہی ہے۔ یہ شر محض اضافی ہے۔ (۹) عظمت و جمال۔ (۱۰) کمال یہ خدا کا ناقابل علم جوہر ہے اور اسی لئے لامتناہی و لامحدود ہے۔

میرے خیال میں اقبال کے انسان کامل کا راستہ جیلی سے بھی بڑی حد تک مختلف ہے۔ پھر بھی اقبال کے انسان کامل اور جیلی، کے انسان کامل میں بعض مشترک قدریں ہیں، مثلاً حیات، علم، ارادہ، جمال، فطرت، عظمت و جلال، اقبال کے نزدیک بھی انسان کامل کا ظہور تسلسل فطرت کے لئے ضروری ہے۔ جیلی کے متعلق

وہ لکھتے ہیں: "الجیلی کا خیال ہے کہ انسانِ کامل کائنات کا محافظ ہے، لہٰذا تسلسلِ فطرت کے لئے انسانِ کامل کا ظہور ایک لازمی فریضہ ہے۔ یہ ذہن نشین کر لینا آسان ہے کہ ہستیٔ مطلق جو اپنی مطلقیت کو چھوڑ چکی تھی، پھر انسانِ کامل میں واپس آجاتی ہے، اور بغیر انسانِ کامل کے اس کے لئے ایسا کرنا ناممکن تھا۔"

نی ٹشے اور جیلی دونوں کے انسانِ کامل کے نظریوں کو جانچنے سے زمین آسمان کا فرق ظاہر ہوتا ہے۔ نی ٹشے کا فوق البشر انتہا پسندی، سیاسی استبداد، نسلی امتیاز کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، وہ تمام اخلاقی اقدار کی نفی کرتا ہے اور بجز قوت و استیلا کے کسی اور اعلیٰ قدر کا قائل نہیں۔ وہ انسانیت کے روحانی اور وجدانی پہلو کو سرے سے نظر انداز کر دینا چاہتا ہے، اس کے برعکس جیلی کا انسانِ کامل محض اعلیٰ ترین روحانی قدروں کا حامل ہے۔ اس کی عبدیت میں انتہا درجے کی شدت ہے، اور وہ ایک نظامِ الٰہیات کی پیداوار اور اس سے مربوط ہے۔

اقبال کا انسانِ کامل

اقبال نے جیلی سے بھی ہٹ کے اپنے انسانِ کامل کے تصور کو زیادہ تر اخلاقیات، (غیرت، خیر کثیر) اور نفسیات (خودی، عظمت و جلال) پر قائم کیا ہے، نی ٹشے کے فوق البشری قوت کی جو قدر تھی اسے خیر کے معیاروں کی

سختی سے پابند بنا کے قبول کیا ہے۔ اور اگر نی کے نئے کے فوق البشر کی سب سے بڑی خصوصیت ماورائے خیر و شر قوت ہے اور جبل کے انسان کامل کی اہم ترین خصوصیت جوہر مادہ و مطلق سے اتحاد ہے تو اقبال کا انسان کامل یا مرد مومن ان سب سے الگ اپنا راستہ طے کرتا ہے اس کی سب سے بڑی خصوصیت حصول و تربیت خودی ہے خودی تک وہ عشق یا عقل اول یا عقل جہاں بین کے راستے سفر کرتا ہے مگر خودی کی ابتدائی تربیت سے پہلے ہی اقبال کے انسان کامل کو بہت سے ارتقائی مراحل سے کرنے پڑتے ہیں۔

انسان کامل بننے سے بہت پہلے انسان کو حیثیت انسان اپنی ذاتی تسخیر اور اپنی پہنچ کے لامحدود امکانات کا احساس ہوتا ہے۔ کائنات کی کوئی وسعت ایسی نہیں جس کو وہ زیر نہیں کر سکتا کوئی بلندی ایسی نہیں جس تک وہ پرواز نہیں کر سکتا۔ فطرت، زندگی کی کوئی اور خود امکان حرکت اور رفعت پرواز میں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

اپنی جولانگاہ زیر آسماں سمجھا تھا میں
آب و گل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں
کارواں تھک کر فضا کے پیچ و خم میں رہ گیا
مہر و ماہ و مشتری کو ہم عناں سمجھا تھا میں

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام

اس زمین و آسمان کو بیکراں سمجھا تھا میں

انسان کامل کے لئے اقبال نے نظم اور نثر میں بہت سی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ خلیفۃ اللہ فی الارض، مرد تمام، مرد مومن، درویش، فقیر، قلندر، ان سب اصطلاحات میں ممکن ہے کہ معنوی طور پر بہت ہی ذرا سا فرق ہو مگر ان سب سے انسان کامل ہی مراد ہے اور اس کی خصوصیات ان سب میں موجود ہیں۔ قلندر کی اصطلاح اقبال نے فارسی شاعری سے چنی ہے۔ حافظ شیرازی کے یہاں قلندری کے خصائص کا ذکر آیا ہے اور حافظ کا یہ شعر بہت مشہور ہے

ہزار نکتۂ باریک تر ز مو اینجا ست

نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

اقبال کا غالباً وہ پہلا شعر جس میں قلندر کا ذکر سب سے پہلے آتا ہے یہ ہے

بیا بہ مجلس اقبال و یک دو ساغر کش

اگرچہ سر نتراشد قلندری داند

میرے خیال میں بحیثیت مجموعی یوسف حسین خاں کا یہ خیال صحیح ہے کہ قلندر کی اصطلاح میں ایک ایرانی پرتو کی جھلک ہے۔ قلندر انسان کامل کے رومانی پہلو کی نمود ہے۔ "مرد مومن" کی اصطلاح قرآنی اور اسلامی ہے

مردِ مومن کی فراست قرآنی ہے، لیکن یہ فراست انسانِ کامل کے عام تخیل کا جزو بن گئی ہے۔

اقبال کے انسانِ کامل کی نمود فقر ہی میں ممکن ہے، اور فقر کی کئی خصوصیتیں ہیں، جن کا انھوں نے بارہا تذکرہ کیا ہے، ایک بڑی خصوصیت "یقین" ہے، یہ اپنے وجدان پر ایک طرح کا اندرونی پختہ عقیدہ ہے، جب تک یقین نہ ہو وجدان احتساب کائنات کے لیے فعال اور مؤثر نہیں ہو سکتا،

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے بال و پرِ روح الامیں پیدا

یہ یقین وہی صفت ہے جس کو مذہبی اصطلاح میں "ایمان" کہتے ہیں۔
انسانِ کامل کے نمود کے ساتھ آزادی لازم آتی ہے، لیکن اس آزادی کا ذریعہ یہی یقین ہے، یہ یقین تقدیرِ الٰہی کو بدل سکتا ہے، اس سے علم اشیا نہ صرف حاصل ہوتا ہے بلکہ علم اشیا کے ذریعے ساری فطرت پر حکومت انسان کے لیے ممکن ہو سکتی ہے ۔

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
ولایت، بادشاہی، علمِ اشیا کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں

یقین ہی سے فقر میں وہ دبدبہ اور شاہانہ شان و شوکت پیدا ہوتی ہے جس سے مادی دُنیا کی تسخیر ممکن ہے ؎

یقیں پیدا کر اے ناداں یقیں سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری

انسانِ کامل کی اس صفتِ عالیہ یعنی فقر کے اثر اور عمل کا ذریعہ وجدان ہے۔ عقلی علم جو انسان کے لئے بہت کافی ہے، انسانِ کامل کی ضروریات اور اس کے عمل کی وسعت کے لئے کافی نہیں، اس لئے فقر اور علمِ عقلی میں بڑا فرق ہے، فقر قلب و نگاہ کی ایک ایسی پاکیزگی چاہتا ہے، جو عقل و خرد کی اس پاکی سے مختلف شے ہے جس کا حصول علم کے ذریعے ہوتا ہے۔ علم کا مقصد نظریاتی آگاہی ہے، فقر کا مقصد عمل اور حرکی اصلاح ہے۔ جو بات علم معلوم کرنا چاہتا ہے وہ فقر کو پہلے ہی سے معلوم ہے، فقر میں آگاہی کی مستی ہے، لیکن علم میں مستی روا نہیں، کیونکہ علم نے ابھی شعور آگاہی کا راستہ پوری طرح طے نہیں کیا۔

علم کا مقصود ہے پاکیِ عقل و خرد
فقر کا مقصود ہے عفتِ قلب و نگاہ
علمِ فقیہہ و حکیم فقرِ مسیح و کلیم
علم ہے جویائے راہ فقر ہے دانائے راہ
فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر
فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ

چونکہ فقر کا تعلق عمل سے بہت زیادہ ہے۔ اس لئے فقر کا صحیح اندازہ اقتصادی حالات کے واسطے سے کیا جاسکتا ہے، فقر کی ایک بہت بڑی خصوصیت غیرت ہے۔ یہ ایک طرح کی اقتصادی اور معاشی خودداری ہے جس کے بغیر انسانِ کامل کا فقر ایک قدم آگے نہیں بڑھا سکتا، فقرِ غیور گدایانہ فقر سے بالکل متضاد ہے ؎

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری!
اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری
اک فقر سے مٹی میں خاصیتِ اکسیری

فقر، ارتقائے خودی سے حاصل ہوتا ہے، اور خودی کے لئے گدائی اور سوال موت ہے، یہ گدائی چاہے جس طرح کی ہو، معاشی، ذہنی، سیاسی

یا عقلی، جہاں فقر نے بجائے اجتہاد و احتساب کے گداگری شروع کی، خودی کا خاتمہ ہو گیا، اور فقر خود بخود ختم ہو جاتا ہے، انسانِ کامل کو اپنا رزق اور اپنا آب و دانہ خود تلاش کرنا چاہیے، وہ کسی قسم کے موروثی یا عطا کردہ رزق یا جبر اور دھوکے کی خوراک پر درویشی کو قائم نہیں رکھ سکتا ہے

از سوال افلاس گردد خوار تر　　از گدائی گدیہ گر نادار تر

خودی مانگی ہوئی روٹی یا کسی دوسرے سے انسان سے چھینی ہوئی روٹی کھا کے باقی نہیں رہ سکتی، "سوال" کی تعریف خود اقبال نے یہ کی ہے کہ "ہر وہ چیز جو بغیر ذاتی کوشش کے حاصل ہو سوال ہے" اس تصور سے وراثت کے قانون پر بھی کاری ضرب لگتی ہے۔

خودی کے نگہبان کو ہے زہرِ ناب
وہ ناں جس سے جاتی رہے اُس کی آب
وہی ناں ہے اس کے لیے ارجمند!
رہے جس سے دُنیا میں گردن بلند

کسی طرح کی مصیبت یا تکلیف کی شکایت کرنا انسانِ کامل کے لیے ممکن نہیں، صرف گدایانہ فقر زمانے کی سختی کی شکایت کر سکتا ہے، انسانِ کامل کا کام تو اس سختی دوراں کا قلع قمع کرنا ہے ؎

جو فقر ہوا تلخی دوراں کا گلہ مند
اس فقر میں باقی ہے ابھی بوئے گدائی

مردِ مومن، جو انسانِ کامل کا مذہبی پرتو ہے اُس کی سب سے بڑی خصوصیت یہی فقیرِ غیور ہے، کیونکہ فقیرِ غیور اسلام کا دُوسرا نام ہے لفظِ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر، دُوسرا نام اسی دین کا ہے، فقرِ غیور۔

انسانِ کامل کی یہ آزاد روی، آزادیٔ کردار کی طرح آزادیٔ گفتار میں نمایاں ہے، قلندریا انسانِ کامل کا رومانی پرتو، خصوصیت سے آزادیٔ گفتار کی قدر کر نمایاں مقام دیتا ہے ؎

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

انسانِ کامل کا فقر رہبانیت سے بالکل برعکس ہے، بے شک انسانِ کامل کی ایک بڑی خصوصیت ادب یا ترتیبِ نفس ہے، جس سے کم آمیزی اور دل آویزی کی صفتیں بطور نتائج پیدا ہوتی ہیں، لیکن انسانِ کامل کی کم گوئی یا کم آمیزی یا دلآویزی محض خیر پرست اجتماع کے لئے ہے یہ رہبانیت سے بہت مختلف ہے ؎

کہتے ہیں فرشتے کہ دل آویز ہے مومن حوروں کو شکایت کم آمیز ہے مومن

اور

حدیث بندۂ مومن دل آویز — جگر پر خوں نفس روشن نگہ تیز
میسر ہو کسے دیدار اس کا — کہ ہے وہ رونقِ محفل کم آمیز

لیکن یہ رہبانیت نہیں، کیونکہ انسانِ کامل کے فقر اور فقیر کا نسخہ (رہبانیت) میں بڑا بنیادی فرق ہے۔ رہبانیت جنگل میں پناہ ڈھونڈھتی ہے، فقر کائنات کی تسخیر کرتا ہے اور اس کے لیے اپنی خودی کو فروغ دیتا ہے ؎

فقر کار خلوت دشت و دراست
فقر مومن لرزۂ بحر و براست،
آں خدا را جستن از ترک بدن،
ایں خودی را بر فسانِ حق زدن،
آں خودی را کشتن و وا سوختن
ایں خودی را چوں چراغ افروختن،

رہبانیت سکون پرست ہے، اور فقر حرکی اور رواں دواں ہے
فقر روح و بدن دونوں کی ضرورت کا لحاظ رکھتا ہے ؎

سکوں پرستیِ راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

پسند روح و بدن کی ہے وا نمود اسکو
کہ ہے نہایت مومن خودی کی عریانی

رہبانیت جو خانقاہوں میں پناہ لیتی ہے وہ دراصل زندگی اور فطرت کے معرکوں سے گریز کرتی ہے، اس کا رجحان پسپائی کا ہے، اور اسی لئے جس قوم میں رجحان رہبانیت کا ہوتا ہے، اس کی زندگی کے دن بہت مختصر ہوتے ہیں، فقر کا کام رہبانیت کے گوشۂ عافیت میں پناہ لینا نہیں بلکہ فطرت کے اسراف اور معاشرت کے شر اور ناانصافی کا مقابلہ کرنا ہے خواہ اس میں سخت سے سخت اندیشہ کیوں نہ ہو، ؎

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری
کہ فقر خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری
ترے دین و ادب سے آرہی ہے بوئے رہبانی
یہی ہے مرنے والی امتوں کا عالم پیری

کمال ترک کے معنی ترکِ دنیا یا مادی دنیا سے گریز نہیں بلکہ اس کی تسخیر کے ہیں ؎

کمال ترک نہیں آب و گل سے مہجوری!
کمال ترک ہے تسخیر خاکی و نوری

توحید کی اصل تسخیر کائنات ہے، توحید کوئی محض الہیاتی عقیدہ نہیں،

مادی دنیا کی تسخیر ہی توحید کے عقیدے کا اصلی راز ہے ؎

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

قرآنی فقر احتساب کائنات اور تسخیر جہات ہے،

فقر قرآں احتساب ہست و بود
نے رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مومن چیست؟ تسخیر جہات
بندہ از تاثیر او مولا صفات

انسان کامل یا مومن زمانے کا راکب ہوتا ہے اس کا مرکب نہیں ہوتا وہ وقت کا شکار نہیں بلکہ وقت کا شکاری ہوتا ہے، قلندر کی یہی پہچان ہے، مومن زمان و مکان میں کھو نہیں جاتا بلکہ زمان و مکان کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے ؎

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

فقر میں بڑی شوکت اور بڑا دبدبہ ہے۔ اس کی سلطنت میں شاہانہ خصائص ہیں لیکن اس میں شاہانہ استبداد نہیں ؎

آں فقر کہ بے تیغے صد کشور دل گیرد
از شوکت دارا بہ، از فر فریدوں بہ

فقر کے لئے مادی قوت کا حصول ازبس ضروری ہے۔ اس میں جرائت اور ساتھ ہی دل اور فکر کی گرمی اور سرعت بھی چاہیئے:

گو فقر بھی رکھتا ہے انداز ملوکانہ!
ناپختہ ہے پرویزی بے سلطنت پرویز
اب حجرۂ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی
خون دل شبیراں ہو جس فقر کی دستاویز
جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز

فقر کے سلسلے میں اقبال نے بار بار "شہنشاہی" اور "سلطانی" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس کے معنی سلطانی جبر و قہر نہیں بلکہ عشق و مستی ہیں، فقر کی سلطانی دراصل خودی کی ظاہری ہے۔

خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی!
یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی،
یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار
اسی مقام سے آدم ہے ظل سبحانی
یہ جبر و قہر نہیں ہے، یہ عشق و مستی ہے
کہ جبر و قہر سے ممکن نہیں جہاںبانی

فقر کی سلطانی دراصل انقلاب کی حکومت ہے۔ فقر کا نعرہ انقلاب ہے۔ اس کا کام سامراجی یا طبقاتی جبر و استبداد کے انسداد کے لیے معرکہ آرائی کرنا ہے۔ وہ ہمیشہ شاہی کا مدِ مقابل ہے۔ اور شاہی کے مقابل وہ انقلاب میں جمہور کی رہنمائی کرتا ہے:

باسلاطین درفتد مردِ فقیر   از شکوہِ بوریا لرزد سریر
از جنون می افگند ہوئے بہ شہر   وارہاند خلق را از جبر و قہر
قلب او را قوت از جذب و سلوک   پیش سلطاں نعرۂ او لاملوک

جب تک ایک بھی ایسا باغی، آزادی کے لئے لڑنے والا جبر و استبداد کا مقابلہ کرنے والا درویش کسی قوم میں باقی ہے۔ اس قوم پر زوال نہیں آسکتا،

برنیفتد ملتے اندر نبرد   تا درو باقی است یک درویش مرد

انسانِ کامل تک جو شاہراہ جاتی ہے، اس کا نام خودی ہے۔ خودی کے متعلق میں زیادہ تفصیلات میں نہیں پڑنا چاہتا۔ اس کے متعلق بہت لکھا جا چکا ہے۔ اور خصوصیت سے ڈاکٹر عابد حسین اور ڈاکٹر ولی الدین کے مضامین بہت دلچسپ ہیں، اس موقع پر ہمیں اقبال کے اس اہم ترین تصور سے صرف اس حد تک تعلق ہے کہ انسان سے انسانِ کامل تک بغیر خودی کے پہنچ ناممکن ہے۔ اور خودی کی واضح ترین

تعریف خود اقبال نے اسرارِ خودی میں کی ہے جس کا دیباچہ اس سوال سے شروع ہوتا ہے:

"یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُراسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ "خودی" یا "انا" یا "میں" جو اپنے عمل کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر جس لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریبِ تخیل یا دروغِ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟"

"اسرارِ خودی" اور بعد کی تمام تحریریں اسی سوال کا جواب ہیں۔

اسرارِ خودی میں خودی کی تربیت کی تین منزلیں اقبال نے مقرر کی ہیں، ان میں سے پہلی منزل اطاعت ہے، اطاعت سے انفرادی خودی ضعیف نہیں ہوتی، کیونکہ اطاعت کے معنی ہیں اپنے فرائض سے رو گردانی نہ کرنا، جبر سے اختیار پیدا ہوتا ہے، مہ و پرویں کی تسخیر سے پہلے اپنے آپ کو کسی نہ کسی آئین کا پابند بنانا ضروری ہے۔

خودی کا دوسرا مرحلہ ضبطِ نفس ہے، یہ خود پرست، خودسوار اور

خودسر اُشتر کی زمام اپنے ہاتھ میں لیتا ہے، جو شخص اپنے نفس پر فرمانروائی نہیں کر سکتا، اُسے دوسروں کا فرماں پذیر ہونا پڑتا ہے۔

خودی کا تیسرا مرحلہ نیابتِ الٰہی ہے، یہ انسانِ کامل منزل ہے۔ اپنے نفس پر حکمرانی کے بعد انسان کو وہ فرمانروائی نصیب ہوتی ہے کہ وہ ساری کائنات پر حکومت کرتا ہے، یہ حکومت عناصر کا علم اور اُن کی تسخیر ہے، یہ تسخیر تخلیق بھی ہے ؎

فطرتش معمورۂ خواہد نمود   عالمے دیگر بیارد در وجود
صد جہاں مثلِ جہانِ جزو و کل   روید از کشتِ خیالِ او چو گل

انسانِ کامل علم الاسما کا مدعا ہے، اُس کی ذات سے ذاتِ عالم کی توجیہہ ہے، اس کا عملی زندگی حاصل کرتا اور بخشتا ہے، جمعیت اور سوسائٹی میں نیابتِ الٰہی کے باعث انسانِ کامل کا فرض اور مقصد صلح جوئی ہے۔ وہ اُخوت اور محبت کا جام پلاتا ہے جنگجویوں کو بھی صلح کا پیغام دیتا ہے۔

انسان کے تعلق سے خودی کے مسئلے پر گلشنِ رازِ جدید میں اقبال نے مزید روشنی ڈالی ہے، اس مثنوی میں دوسرا سوال یہ ہے ؎

چہ بحر است ایں کہ علمش ساحل آمد؟
ز قعرِ اُو چہ گوہر حاصل آمد؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حیاتِ پُر تپش ایک بحرِ بیکراں کی طرح
ہے۔ علم (یعنی شعور و آگہی) اُس کا ساحل ہیں، اُس کی موجوں میں بے انتہا
جوش و خروش ہے۔ اُس کی ہر موج علم کے ساحل سے ٹکراتی ہے، اور
اِس ساحل کے نور سے منور ہو جاتی ہے، نور کے بعد اِس میں ربط و نظم
اور ایک طرح کا نظام پیدا ہوتا ہے، شعور اس کو دُنیا سے نزدیک کرتا ہے
اور دُنیا اُسے اپنے آپ سے خبردار کرتی ہے۔ ؎

شعورش با جہاں نزدیک تر کرد　　جہاں او را ز رازِ او خبر کرد

زندگی کے اتھاہ متموّج سمندر میں خودی ایک گوہرِ آبدار کی طرح ہے،
یہ دُنیا جو ہم سے وابستہ ہے اور آزاد بھی ہے، خودی ہی نے اُسے
ہمارے لئے ایک نقطہ میں پیوست کیا ہے، بغیر حواس، اور
احساسِ خودی کے موجود کا تصور ممکن نہیں ناظر اور منظور شاہد اور مشہود
کا رشتہ ایک رازِ سربستہ ہے کسی شے کا کمالِ ذات اُس کا اس طرح پر موجود
ہونا ہے کہ وہ کسی شاہد کے لئے مشہود ہو۔

"گلشنِ رازِ جدید" کا تیسرا سوال خودی اور زمان و مکان کے رشتے کے
متعلق ہے ؎

وصالِ ممکن و واجب بہم چیست؟
حدیثِ قرب و بعد و بیش و کم چیست؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ عقل جس زمان و مکان کا احتساب کرتی ہے، وہ تو محض تین الجار کا زمان و مکان ہے، اقبال کا تصور یہ ہے کہ سوائے نور السمٰوات کے اور کوئی چیز مطلق نہیں، ہر چیز اضافی ہے، حقیقت وقت اور مکان کی قید سے آزاد ہے، حقیقت کی داخلیت میں زمان و مکان کو دخل نہیں، صرف حقیقت کے بیرونی پہلو میں زمانی یا مکانی وسعت ممکن ہے۔ مکان اور زمانِ مکانی یا زمانِ مسلسل دونوں عقل کی ایجاد ہیں؛ اصل زماں ہم میں ہے، ہم نے اس کو دیکھا نہیں، اور ہم زمانِ مسلسل، کو ایجاد کرتے رہے؛

زماں را در ضمیر خود ندیدم مہ و سال و شب و روز آفریدم

چوتھے سوال کے جواب میں اقبال نے وہی مسئلہ چھیڑا ہے۔ جس کا ہم اس سے پہلے بھی ذکر کر آئے ہیں۔ یہ انائے مطلق سے انفرادی خودی کے جدا ہونے اور اس کی اپنی ابدیت کا مسئلہ ہے خودی کی زندگی ایجادِ غیر سے ہے۔ قدیم اور حادث کی تمیز ہم "شمار" کے ذریعے سے کرتے ہیں "شمار" سے وحدت کثرت معلوم ہوتی ہے یہ فراق ہے۔ اور فراق کے بغیر عشق ممکن نہیں، خودی کے ذریعے حادث قدیم سے ہم آغوش ہو سکتا ہے۔ لیکن اُسے فنا نہ ہونا چاہیے کیونکہ عشق ذوقِ انجام نہیں رکھتا۔ وہ صبح کی طرح طلوع تو ہوتا ہے مگر اس کی

کوئی شام نہیں، یہ ناممکن ہے کہ انفرادی خودی' انائے کامل میں فنا ہو جائے'. اُسے خود باقی اور جاودانی بننا چاہیئے'

مسافر جاودان زی جاودان میر
جہانے را کہ پیش آید فرا گیر
بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر او را تو درگیری فنا نیست

پانچواں سال خودی کی اندرونی حالت کی طرف ہے. کیونکہ خودی کی یہی اندرونی حرکت انسان کو انسان کامل کی منزل کی طرف لے جاتی ہے. خودی کی ذات کا پہلا پہلو حیات ہے. خودی سے حیات کی اندرونی وحدت کثرت میں تبدیل ہو جاتی ہے. خودی کی اندرونی حرکت یا خودی کا اپنے اندر سفر کائنات کی کامل تسخیر ہے جو نیابت الٰہی اور کامل انسانیت کی خاص صفت ہے؛

سفر در خویش، زادن بے اب و ام
ثریا را گرفتن از لب بام
بنزدن نقش ہر امید و بیمے
زدن چاکے بدریا چون کلیمے
شکستن این طلسم بحر و بر را ز انگشتے شگافیدن قمر را

چھٹے سوال کے جواب میں جبر و اختیار کے مسئلے سے خودی کے تعلق کی بحث چھیڑی ہے، خودی کا خارجی پہلو مجبور اور اندرونی پہلو مختار اور آزاد ہے چنانچہ سلطان بدر کے اس ارشاد کے کہ ایمان درمیان جبر و قدر است یہی معنی ہیں جب خودی مجبوری سے گذر کے نیابت الٰہی کے مرحلے پر مختاری کی خصوصیت اختیار کر لیتی ہے تو:-

چو از خود گرد مجبوری فشاند جہان خویش را چوں ناقہ راند
نگردد آسماں بے رخصت او نہ تابد اختر بے شفقت او

اس خودی تک پہنچنے کا ذریعہ یہ ہے کہ زمان مسلسل سے چھپا چھڑایا جائے جو ہماری اپنی عقل کا کھیل ہے، عقل زمان مسلسل کی پابندی ہے عشق لافانی ہے، خودی لافانی ہے، اور اصلی موت خودی کا فقدان ہے؛

ساتویں سوال میں تشنہ ہی گلشن راز جدید ہ براہ راست انسان کامل کے مسئلے پر بحث کرتی ہے؛

مسافر چوں بود رہرو کدام است!
کرا گویم کہ او مرد تمام است

مرد کامل کی سب سے بڑی خصوصیت احتساب کائنات کے لئے اس کی ہمت دید ہے۔ زندگی کی کوئی منزل نہیں، زندگی کا سفر لا منتاہی ہے۔ اسی طرح یقین و دید کی بھی کوئی انتہا نہیں۔ دیکھنے کے لئے انفرادی خودی

کی بقا لازم آجاتی ہے، جسے "دید" کا یہ مقام حاصل ہے۔ وہی انسان کامل ہے"؛

ہر کسے را دید، عالم را امام است
من و تو ناتمامیم او تمام است،

یہی وہ آدمی ہے جو ملک و دین کے لئے مردِ راہ ہے۔ اُسے بصارت اور بصیرت دونوں نصیب ہیں، اس کے روشن روشن سے آفتاب کے پھوٹتے ہوئے نور کی طرح نگاہیں پیدا ہوتی ہیں،

ہم دیکھ آئے ہیں، کہ اپنے خطبات میں اقبال نے انا یا خودی کے دو پہلو بتائے ہیں، ایک قدر آفریں اور دوسرے موثر۔ انسانِ کامل کی خودی قدر آفریں خودی ہے، اور اسی لئے وہ زمانِ مکانی کے حدود توڑ کے دوران خالص میں بقائے دوام حاصل کرتی ہے؛

اقبال کا چوتھا خطبہ "انائے انسانی، اس کی آزادی اور بقا" کے متعلق ہے جس میں انھوں نے خودی کے مسئلے پر مزید روشنی ڈالی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ قرآن میں تین امور واضح ہوتے ہیں۔ یہ کہ خدا نے انسان کو منتخب گردانا۔ یہ کہ وجود اپنی تمام کمزوریوں کے انسان کو اس دنیا میں خدا کی نیابت سپرد کی گئی۔ اور یہ کہ انسان کو ایک آزاد شخصیت ودیعت کی گئی۔ جسے اُس نے اپنے آپ کو خطرے میں مبتلا کر کے قبول کیا

خودی کی سب سے خاص اور نمایاں خصوصیت کیا ہے؟ یہ کہ خودی ذہنی
کیفیتوں کی وحدت کے طور پر اپنے آپ کو نمودار کرتی ہے۔ ذہنی کیفیتیں ایک
دوسرے سے علیحدہ طور پر موجود نہیں۔ وہ ایک دوسرے کا مطلب اور لازم
ہیں۔ وہ ایک مرکب کل کے مراحل کے طور پر موجود ہیں جس کو ہم ذہن کہتے
ہیں۔ ان آپس میں مربوط مراحل یا واقعات کی منظم وحدت ایک شے سے
خاص قسم کی وحدت ہے۔ وہ کسی مادی شے کی وحدت سے بنیادی طور پر
مختلف ہے۔ کیونکہ کسی مادی چیز کے حصے یا عناصر ترکیبی ایک دوسرے
سے آزاد طور پر موجود ہو سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت ایک قطعی الگ اور خاص
چیز ہے۔ طبیعی واقعے کا دوران ایک حاضر واقعے کی طرح مکان میں کھنچتا اور
وسعت پاتا ہے۔ خودی کا دوران اس کے اندر مرکوز ہے اور اس کے
ماضی اور مستقبل سے ایک بڑے خاص طریقے پر وابستہ ہے۔ خالص اور
حقیقی دوران محض خودی کو حاصل ہے۔ اندرونی تجربہ خودی کا عمل ہے۔
فیصلے، اور ارادے کے عمل میں ہم خودی ہی کی قدر یا اندازہ کرتے
ہیں۔ خودی کی حیات ایک طرح کا جوش یا کھنچاؤ ہے جو ماحول پر خودی
کے حملے اور خودی پر ماحول کے حملے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں
آگے چل کے اقبال نے مادے کی تعریف کی ہے۔ مادہ کیا ہے؟ نچلے درجے
کی خودیوں یا اناؤں کی ایک آبادی جس میں سے اعلیٰ درجے کی خودی

نمودار ہوتی ہے، اور یہ اس وقت جب کہ ان نچلے درجے کی اناؤں کا ملاپ اور ان کا باہمی ردّ عمل ایک درجہ تک تنظیم اور ایک ہم آہنگی حاصل کر لیتا ہے
جیسے جیسے نفسیاتی عضویت کی اصطلاح سے، جسے اقبال "
کہتے ہیں کہ "یہ ابدیت" یا دیدار اشیا کے زمانی مکانی دور علّی رشتوں کا اندازہ ہے، جو خودی کرتی ہے، یہ ایک مرکب کُل ہیں سے اس مقصد یا منزل کے لئے خودی کا انتخاب ہے جو فی الوقت اس کے پیش نظر ہو، اپنے ماحول کا بہ حیثیت علّت و اثر کے نظام کے مشاہدہ خودی کا ایک بڑا ضروری حربہ ہے۔ یہ حقیقت کی ماہیت کی آخری تعریف ہرگز نہیں۔ نہیں بلکہ فطرت کی اس طور پر تعبیر کر کے خودی اپنے ماحول کو سمجھتی اور اس پر قدرت حاصل کرتی ہے۔ اس طرح وہ آزادی حاصل کرتی ہے۔ اور اس آزادی کو وسعت دیتی ہے۔ خودی کے عمل میں رہنمائی اور بامقصد قدرت و اختیار کا یہ عنصر صاف ظاہر کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد ذاتی علیت ہے۔

اجتماعی خودی

اشتراکیتیوں کو اقبال کے اس تصور خودی پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس سے ارتقائیت کی تمام توجہ فرد کے ارتقاء پر مبذول ہو جاتی ہے۔ ارتقائیت کے ذریعے کے طور پر وجدان اور روحانیت کو حیاتی ارتقاء سے زیادہ دخل ہو جاتا ہے۔ اور

اس سے معاشرے کے مجموعی ارتقا اور اس کی بہتری کے سلسلے میں کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔

لیکن اقبال انفرادی خودی اور معاشرت کے تعلق کے مسئلے کو بڑا اہم سمجھتے تھے اور رموزِ بے خودی اسی طرح کی کوشش ہے جس میں انفرادی خودی کی طرح اجتماعی خودی کے تصور کو نشوونما دی گئی ہے۔ جا بجا اقبال کے کلام میں ایسے اشارے ملتے ہیں۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

رموزِ بے خودی کے دیباچے میں قومی یا اجتماعی خودی کی طرف انھوں نے اشارہ کیا ہے "جس طرح حیاتِ افراد میں جلبِ منفعت، دفعِ مضرت، تعینِ عمل و ذوقِ حقائقِ عالیہ احساسِ نفس کے تدریجی نشوونما، اس کے تسلسل، توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے، اسی طرح ملل و اقوام کی حیات کا راز بھی اسی احساس یا بالفاظِ دیگر "قومی انا" کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے اور حیاتِ ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افرادِ قوم کسی آئینِ مسلم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباین و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لیے ایک قلبِ مشترک پیدا ہو جائے افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسل قوتِ حافظہ سے

ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے۔"

ربطِ فرد و ملت کا یہی تصور وہ پھر دہراتے ہیں ؎

فرد را ربطِ جماعت رحمت است ۔۔۔ جوہر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش ۔۔۔ رونقِ ہنگامۂ احرار باش

انفرادی اور اجتماعی ارتقا لازم و ملزوم اور ایک دوسرے کے لئے تقویت کا باعث ہیں ؎

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند ۔۔۔ سلک و گوہر کہکشان و اختر اند
فرد می گیرد ز ملت احترام ۔۔۔ ملت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود ۔۔۔ قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

بغیر اجتماعی ارتقا کے انفرادی ارتقا ممکن نہیں، جب تک وہ جماعت کے اندر اور جماعت کے ساتھ اپنی نمود نہ کرے، فرد کی خودی گمراہ اور پا بہ زنجیر رہے گی۔ اجتماعی ارتقا اسے حقیقی آزادی دیتا ہے ؎

فرد تنہا از مقاصد غافل است ۔۔۔ قوتش آشفتگی را مائل است
قوم با ضبط آشنا گرداندش ۔۔۔ نرم رو مثل صبا گرداندش
پا بہ گل بندد کہ شمادش کند ۔۔۔ دست و پا بندد کہ آزادش کند

جماعت میں فرد کی خودی، خود شکنی کر کے جماعت کی سبلے خودی بن جاتی

ہے، یہی رمز بے خودی ہے۔ ؎

جماعت خود شکن گردد خودی — تا ز گلبرگے چمن گردد خودی

جماعتیہ کا کمال یہ ہے کہ وہ فرد کی طرح احساس خودی پیدا کرے اس احساس کا پیدا کرنا تاریخی روایات کے ضبط کے احساس کے ساتھ ممکن ہے، کوئی قوم جب پیدا ہوتی ہے تو اس کی مثال طفل شیر خوار کی ہوتی ہے رفتہ رفتہ اس نوزائیدہ ملت میں خودی کا احساس اور شعور بیدار ہوتا ہے

صد گرہ از رشتہ خود وا کند — تا سر تار خودی پیدا کند

گرم چوں افتد بکار روزگار — ایں شعور تازہ گردد پایدار

تاریخ سے اس شعور کی ارتقاء کی یاد تازہ رہتی ہے، اگر ایام ملت پیر ہو گئے ہیں تو قومی روایات کا تحفظ ان کے لئے حافظہ کی طرح ہے، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اجتماعی خودی ماضی کی گرفتار ہے۔ نہیں بلکہ یہ کہ وہ اپنی خودی کے آئندہ ارتقاء میں ماضی کے سبق نہ بھولنے پائے۔

انفرادی خودی کی روحانی بقا کا مسئلہ اجتماعی خودی میں اس کی بقا کے مسئلے سے مختلف ہے۔ وسیع اور ہمہ گیر اجتماعی خودی کے مقابل انسانی طور پر انفرادیت کی مدت بہت محدود ہے؛ اجتماعی خودی کے قوانین اور ہیں اور اس کا ہر قسم کی انفرادی خودی کے قانون معاشرے کے اندر اس سے مختلف ہیں۔ یہاں یہ مسئلہ ارتقائیت کا نہیں بلکہ تاریخ

کہا ہے کہ

ہم چناں از فردہائے بے سپہر
ہست تقویم امم پایندہ تر
در سفر یار است و صحبت دائم است
فرد را نگیر است و ملت قائم است
ذات او دیگر صفاتش دیگر است
سنت مرگ و حیاتش دیگر است

جس طرح اقبال نے مسئلہ ارتقا کو وسعت دے کے انفرادی خودی کے تصور کی نشو و نما میں مدد لی ہے اسی طرح وہ ارتقائے تخلیقی کے اس مسئلے کو قومی یا اجتماعی زندگی پر منطبق کرتے ہیں۔ حیات کے اور تمام مظاہر کی طرح اجتماعی یا قومی خودی بھی ایک آنِ واحد نہیں بلکہ بیک وقت ماضی حال اور استقبال سے مالا مال ہے، اس کا دوران استقبالی اثرات کے تحت ہوتا ہے۔ اور ماضی کا تجربہ ہر قدم پر اس کی مدد کرتا ہے۔ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں اقبال نے تفصیل سے اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے۔

"قانون انتخاب فطری کے انکشاف عظیم کی بدولت انسان اپنے خانوادہ کی تاریخ کا عقلی تصور قائم کرنے کے قابل ہو گیا، حالانکہ پہلے اس تاریخ کے واقعات کی حیثیت اس کے نزدیک حوادث کے ایک فوق الادراک

سلسلے سے زیادہ نہ تھی جو بلا کسی اندرونی ترتیب یا غایت کے فرداً فرداً ادوار ایام کے سراپا اسرار بطون سے پیدا ہو کر گہوارۂ شہود میں اٹکھیلیاں کرتے ہوئے نظر آیا کرتے تھے۔ لیکن زمانے کے معانی کی تنقید جب اور زیادہ دقت نظر کے ساتھ کی گئی اور ان فلاسفر نے جن کی خیال آفرینیاں دارون کے مقدمہ حکمت کا تتمہ ہیں، جب حیات کی ہیئت اجتماعی کی دوسری نمایاں حقائق کا انکشاف کیا تو مدنی زندگی کے عمرانی، اخلاقی، اقتصادی اور سیاسی پہلوؤں کے متعلق انسان کے تصورات میں ایک انقلاب عظیم پیدا ہونے کی صورت نکل آئی۔"

آگے چل کے اقبال لکھتے ہیں[۱] "جمہوری رائے اور قومی فطنت، وہ جملے ہیں جن کی وساطت سے ہم موہوم و مبہم طور پر اس نہایت ہی اہم حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ قومی ہستی ذوی العقل اور ذوی الارادہ ہے . . . .

یہ ضروری نہیں ہے کہ قومی دماغ تمام ان مختلف خیالات کی خبر یا علم رکھتا ہو جو ایک وقت خاص میں افراد کے دماغوں میں موجود ہوتے ہیں، اس لیے کہ خود افراد کا دماغ بھی کامل طور پر اپنی ادراکی حالتوں سے آگاہ نہیں ہوتا، اجتماعی یعنی قومی دماغ میں بہت سے احساسات و جذبات و تخیلات

---

[۱] ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر۔ مترجمہ ظفر علی خاں مطبوعہ مضامین اقبال ص ۸۲

قومی حاسہ کی دہلیز سے باہر رہتے ہیں، قوم کی ہمہ گیر دماغی زندگی کا
ایک جزو محدود دروازے کے اندر قدم رکھتا ہے، اور قومی ادراک کی
تابناک شعاعوں سے منور ہوتا ہے۔ اس انتظام کی بدولت مرکزی اعصاب کی
توانائی کی ایک بہت بڑی مقدار غیر ضروری جزئیات پر صرف ہونے سے
محفوظ رہتی ہے۔

"جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ قوم ایک
جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔ یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں
کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے، اصولاً غلط ہے اور اسی
لئے تمدنی و سیاسی اصلاح کی وہ تمام تجاویز جو اس مفروضہ پر مبنی ہوں بہت
احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج۔ قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی
نہیں ہے، بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے، اس کی ماہیت پر اگر
نظر غائر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ غیر محدود و لا انتہا ہے اس لئے
کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں
وہ اگرچہ عمرانی حد نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں، لیکن ایک
زندہ جماعت کا سب سے اہم جزو متصور ہونے کے قابل ہیں۔ علم الحیات
کے انکشافات جدیدہ نے اس حقیقت کے چہرے سے پردہ اٹھایا ہے
کہ کامیاب حیوانی جماعتوں کا مآل ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے مجموعی

حیثیت سے اگر نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی
پیدا نہیں ہوئے۔ اس کے موجودہ افراد کے مقابلے میں شاید زیادہ بدیہی
الوجود ہیں (موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر محدود و نامشہود افراد
کی اغراض کے تابع بلکہ ان پر نثار کر دی جاتی ہیں، جو نسلاً بعد نسلٍ
بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں) اور علم الحیات کی اس حیرت انگیز حقیقت
کو وہ شخص بنگاہِ استغنا نہیں دیکھ سکتا جس کے پیش نظر سیاسی یا تمدنی
اصلاح ہے ...... اگر غور سے دیکھا جائے تو اقوام کے لئے
سب سے اہم بالشان عقدہ فقط یہ عقدہ ہے (خواہ اس کی نوعیت
تمدنی قرار دی جائے، خواہ اقتصادی خواہ سیاسی) کہ قومی ہستی کا سلسلہ
بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے، مٹنے یا معدوم ہو جانے کے خیال سے
قومیں بھی ویسی ہی خائف ہیں جیسے افراد، کسی قوم کی مختلف عقلی یا
غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ ہمیشہ اسی غایت الغایات
سے کرنا چاہیئے۔"

۵ - آزادی

اقبال کے نزدیک زندگی کی ایک بڑی اہم قدر
آزادی ہے۔ آزادی کے بغیر نہ انفرادی خودی کی
نمو کا امکان ہے نہ اجتماعی خودی کے نشو و نما کا۔ اقبال کے ابتدائی کلام
میں یہ اشارہ ملتا ہے کہ خدا کے سوا کسی اور کی بندگی گوارا نہ ہونا چاہیئے

خدا کی بندگی "ادب" ہے جو اقبال کے نزدیک انسانیت کی قدر ہے یہ حرکی بندگی ہے، اور قدرت کے حدود کے اندر تخلیق میں انفرادی خودی کے لیے محرکِ عمل ہے۔ انسان کی بندگی اس کے برعکس جامد اور ساکن ہے، اس کی بنیاد سوال پر ہے جس سے خودی کمزور ہو جاتی ہے۔ انسان کے لیے کسی اور انسان کی اطاعت کسی صورت میں گوارا نہیں کیونکہ یہ انسانیت کے لیے باعثِ ننگ و عار ہے:

آدم از بے بصری بندگی آدم کرد
گوہرے داشت ولے نذرِ قباد و جم کرد

اس بندگی سے انسان حیوانات سے بھی مرتبے میں گر جاتا ہے:

یعنی از خوئے غلامی ز سگاں خوار تر است
من ندیدم کہ سگے پیش سگے سر خم کرد

لیکن آخری دور کے کلام میں آزادی کی قدر کی اہمیت اقبال کے کلام میں اتنی نمایاں ہے، کہ خدا کی بندگی بھی انہیں ناگوار گذرتی ہے، وہ اسے دردِ جگر سمجھتے ہیں:

خدائی اہتمامِ خشک و تر ہے   خداوندا خدائی دردِ سر ہے
ولیکن بندگی! استغفر اللہ   یہ دردِ سر نہیں، دردِ جگر ہے

"زبورِ عجم کے آخر میں "بندگی نامہ" کے عنوان سے ایک مثنوی ہے جس میں

اقبال نے فرد اور جماعت کی زندگی پر غلامی کے تباہ کن اثرات کا تجزیہ کیا ہے انسان نے آفتاب سے چمکنا سیکھا۔ اس مردہ خاکدان کو تابناک بنایا لیکن غلامی ایک ایسا دھبہ ہے جس نے اس کرۂ خاک پر انسان کی زندگی کو، داغدار بنا دیا۔ انسان مچھلی کی طرح دوسرے آدمیوں کا شست لگا کر شکار کرنے لگا۔ غلام انسان نے بجائے یزداں کے اپنے آقا انسان کی پوجا شروع کی ؎

خاکدانے بافروغ و بے فراغ چہرۂ او از غلامی داغ داغ!

آدم از شوریت ہای بے شست از سے یزداں گشتہ آدم پرست

غلامی جان کے اندر دل کی موت ہے اس سے شباب پیری میں بدل جاتا ہے۔ اس سے انسان کی حیات اجتماعی کا شیرازہ بکھر جاتا ہے اور ہیئت اجتماعیہ انسانیہ اپنی اکائی اور یکجہتی چھوڑ کے ایسے افراد میں منقسم ہو جاتی ہے جو غلامی کے درد اور لالچ کے عالم میں ایک دوسرے کا گلا گھونٹنے کو تیار ہوں؛!

از غلامی بزم ملت فرد فرد
این و آں با این و آں اندر نبرد
در فتد ہر فرد با فرد دگر
ہر زماں ہر فرد را دردے دگر

غلامی کی وجہ سے خوف، بزدلی، اور پست ہمتی کو فروغ ہوتا ہے
ذوقِ سلیم پر کاری ضرب لگتی ہے، انسان غلط اقدار کی پوجا کرنے لگتا ہے
وہ زندگی کی آبرو کھو بیٹھتا ہے اور جانوروں سے بھی پست ہو جاتا ہے

غلامی اور فنون لطیفہ

غلامی سے انسان کے تمام قوائے عمل مجروح ہو جاتے ہیں، فطرت کے
عمل اور اس کی نمود میں تسخیر و تصرف کی جو بہت سی صلاحیتیں انسان
کو حاصل ہیں، ان میں سے ایک فنون لطیفہ کے ذریعے اس کے تخلیقی عمل کو
واضح کرتی ہے، کیونکہ اقبال کے نزدیک فنون لطیفہ زندگی کی نقل نہیں ہیں۔
وہ ارسطو کے اس بنیادی نظریے کو بہت عامیانہ سمجھتے ہیں، بلکہ تخلیق و
ارتقاء میں زندگی کی اعانت کرتے ہیں۔

غلامی سے فنون لطیفہ کی صلاحیت تخلیق و تصرف کو بڑا سخت نقصان
پہنچتا ہے، غلامی میں زندگی کی تیغ آرٹ بھی گھس کر ایک چوبِ کم آب
رہ جاتا ہے، جو آرٹ غلامی کی پیداوار ہے، اس میں موت کا نغمہ ہے۔
وہ موسیقی جو غلامی میں تیار کی گئی ہو زندگی کے جہنم کی آگ سے خالی ہوتی
ہے، وہ ایک سیلاب ہے مگر ایسا سیلاب جو حیات ہی کی دیوار ڈھا
دے، ایسی موسیقی کے ایک ایک راگ میں ایک ایک شہر کی موت ہے
یہ غلامی کی موسیقی انسان کو ناتواں بناتی ہے، اسے دنیا سے بیزار کر

دیتی ہے - یہ موت کا نغمہ ہے جو دل سے سوز کو محو کرتا ہے - اور اس کی جگہ غم کو متعین کرتا ہے - غم کی اقبال نے دو قسمیں قرار دی ہیں، ایک تو وہ غم جو انسان کو کھا جاتے، اور دوسرا وہ غم جو ہر غم کو کھا جائے

یک غم است آں غم کہ آدم را خورد
آں غم دیگر کہ غم را خورد

بندگی چونکہ رازِ حیات سے نا آشنا ہے، اس لئے اس کی موسیقی اور اس کا نغمہ اس دوسرے غم سے خالی ہے، پھر اقبال نے بتایا ہے کہ موسیقی میں کس قسم کا تموج ہونا چاہیے: اقبال کے پیش نظر ٹاگور کی الٹی ہوئی زندگی بخش موسیقی ہے - نغمہ کے تندرو سیلاب کی طرح ہونا چاہیئے، جو دل سے چھوٹی موٹی کاوشوں کو بہا لے جائے، موسیقی کو جنون پرور ہونا چاہیئے - چاہیئے کہ وہ خونِ دل میں جل کی ہوئی آگ کی طرح ہو - موسیقی کا ایک مقام وہ ہے جہاں بلا لفظ محض آواز سے معنی پیدا ہوں

می شناسی ؟ در سرود آں مقام
کاندرو بے حرف، می روید کلام

اگر نغمہ سے معنی نہ پیدا ہوں تو وہ مردہ ہے یعنی نغمہ برائے نغمہ سراسر موت ہے "معنی" کی تعریف اقبال نے مولانا روم کے الفاظ میں کی ہے: ؎

معنی آں باشد کہ بستاند ترا
بے نیاز از نقش گرداند ترا

معنی آں نبود کہ کور و کر کند   مرد را بر نقش عاشق تر کند

یہی حال مصوری کا ہے، ہندوستان کے تمام مکاتبِ کی مصوری سے اقبال کو شکایت تھی، میری ذاتی رائے یہ ہے کہ مرقعِ چغتائی کے مقدمے میں زیادہ تر تعریف محض اخلاقی ہے، اقبال نے موجودہ ہندوستانی مصوری کے پیش پا افتادہ موضوعات کا ذکر کیا ہے، ان میں بعض موضوع چغتائی کی تصویروں کے بھی ہیں، اس مصوری میں نہ ابراہیمی ہے، نہ آذری۔ نہ ایمان ہے نہ کفر۔ نہ جنت کا گداز ہے نہ جہنم کی تپش، اس کے موضوعوں کی فہرست چند انگلیوں پر گن لیجئے ؎

راہبے در حلقۂ دام ہوس   دلبرے با طائرے اندر قفس

خسروے پیش فقیرے خرقہ پوش   مردِ کوہستانیِ ہیزم بدوش

نازنینے در رہِ بتخانۂ   جوگئے در خلوتِ ویرانۂ

پیرکے از دردِ پیری داغ داغ   آنکہ اندر دستِ او گل شد چراغ

نوجوانے از نگاہے خوردہ تیر   کودکے بر گردنِ بابائے پیر

جدید ہندوستان کی مصوری اور شاعری پر اقبال کو سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ ؎

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا

ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار

موت کی نقش گری اُن کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہنر ان برہمنوں کا بیزار
چشمِ آدم سے چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

اس آخری شعر کا اعتراض ہرگز یہ نہیں ہے کہ عورت ہندوستان کے جدید شاعروں یا مصوروں کا خاص موضوع ہے۔ نہیں بلکہ یہ کہ عورت ان کے ذہن پر اس قدر چھا گئی ہے، وہ ان کے اور زندگی کے درمیان ایک حجاب بن گئی ہے، شاعر اور مصور اپنی ساری جنسی تمنائیں جو زندگی میں ناکام رہتی ہیں اپنے فن میں پوری کر لیتے ہیں، عورت سے عشق کا بھی اُنہیں اچھی طرح سلیقہ نہیں، وہ ان کے ذہن پر اس طرح چھائی ہوتی ہے، کہ وہ اُسے بھی اچھی طرح نہیں دیکھ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ شاعر کا قلم ہو یا مصور کا موقلم، دونوں سے موت ہی ٹپکتی ہے، موت دراصل زندگی سے مُنہ پھیرنے اور اس سے فرار کا نام ہے، اور یہی جدید ہندوستانی مصوری کا خاص موضوع ہے

موت می چکد از خامہ ہا مضمونِ موت
ہر کجا افسانۂ افسونِ موت

مصوّری اور دیگر فنونِ لطیفہ کی اس رجعت پسندی اور مرگ انگیزی کی ایک وجہ "بے یقینی" ہے جو جدید تعلیم کی بعض خامیوں کی پروردہ ہے اس بے یقینی کو اقبال نے ایک مقام پر غلامی سے بدتر قرار دیا ہے اقبال کے یہاں "یقین"، "عشق" اور "ایمان" ہم معنی ہیں، اور عشق انسان کا وہ وجدان ہے، جو تعقل سے ماورا ہو! یہ یقین باقی نہ رہے تو پھر نہ لذّتِ تحقیق باقی رہتی ہے۔ نہ قوّتِ تخلیق۔ بے یقین کا دل اندیشے کانپتا ہے اور وہ اپنے فن میں نئے نقش نہیں ابھار سکتا۔ وہ محض عامیانہ مذاق کا پابند ہو جاتا ہے؛

اقبال کے نزدیک فطرت کی غلامی سے آرٹ میں کبھی حسن نہیں پیدا ہو سکتا۔ حسن کی بھیک فطرت سے نہیں مانگی جا سکتی انسان کا کام تو فطرت کے خام مادّے سے نئی تخلیق اور نئی ایجاد ہے، آرٹسٹ کی خودی کی نمود ہی اصل حسن ہے، مصوّر نے جہاں اپنے آپ کو محض فطرت کی نقّالی کے ہاتھ بیچ دیا۔ وہاں اس کی اپنی انسانیت اور خودی کا نقش مٹ گیا، فطرت بے معنی نقل بن کے اس کی تصویر میں ضرور آجاتی ہے، لیکن اس طرح کی نقّالی یا فن برائے فن سے زندگی کے آگے بڑھنے والی حرکت میں کوئی مدد نہیں ملتی ؎

نقش گر خود را چو با فطرت سپرد
نقش او انگند و نقش خود سترد

فطرت اندر طیلسانِ هفت رنگ
مانده بر قرطاس او با پائے لنگ

بے تپش پروانۂ کم سوز او
عکس فردا نیست در امروزِ او

زندگی کی طرح فنونِ لطیفہ میں بھی قوتِ اعجاز کی ضرورت ہے وہ ہنرمند جس نے فطرت کے عمل اور اس کی سعی میں اضافہ کیا اُس نے گویا اپنی خودی کا راز ہم پر ظاہر کیا،

آں ہنرمندے کہ بر فطرت فزود
راز خود را بر نگاہ ما کشود!

وہ ایک نئی کائنات کی تخلیق کرتا ہے، اور قلب کو ایک نئی زندگی بخشتا ہے!!

آفریند کائناتِ دیگرے   قلب را بخشد حیاتِ دیگرے

ایسی مصوری ایسا آرٹ آزادی ہی کے عالم میں وجود میں آسکتا ہے غلامی میں محض جسم باقی رہ جاتا ہے جان سلب ہو جاتی ہے، دل سے ذوقِ ایجاد چلا جاتا ہے، انسان اپنے آپ کو محو کر دیتا ہے۔ ایسا،

آرٹ روایات کا پابند ہو کے رہ جاتا ہے، اور اس کے لئے مذرت اور جدت کفر ہے۔

آزاد آرٹ کی مثال اقبال نے دہلی کے قدیم سلطانوں قطب الدین ایبک اور شیر شاہ سوری کے فنِ تعمیر میں دی ہے، اِن کے فنِ تعمیر میں قدِ آفریں خودی کی نمود ہے' انہوں نے مسجد قرطبہ کے بنانے والوں کی طرح زمان مسلسل اور اُس کے مُرور کو دورانِ خالص کے آنِ واحد میں حل کر دیا ہے اُن کی تعمیر سے اُن کے اپنے ضمیر اور اُن کی ہمّت کا سراغ ملتا ہے، اُن کے آزاد فنِ تعمیر کی دو خصوصیتیں ہیں ایک ہمت مردانہ اور دوسرے طبع بلند اُن کے فن کا استحکام بھی مسجد قرطبہ کی طرح "یقین" "یا عشق" "یا وجدان" یا داتش برہانی پر ہے۔ یہ آرٹ یعنی ایبک اور سوری کا آرٹ دلبری یا قاہری ہے اس میں بڑی شوکت و جبروت ہے اس کے برعکس تاج محل کا فنِ تعمیر دلبری بے، قاہری کا نمونہ ہے یہاں بھی آرٹ کا محرک مردانہ عشق ہے۔ جس سے سنگ وخشت نغمے اگل رہے ہیں، یہ مردانہ عشق حسن کا پردہ بھی ہے اور پردہ دار بھی بہر حال اقبال نے آرٹ کے اِس تصور میں عوام الناس کی معاشی غلامی کے پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے جس کا سراغ ایبک و سوری کی دلبری با قاہری اور تاج محل کی دلبری بے قاہری دونوں میں ملتا ہے اور زیادہ تر عشق، کے جذبے کو سراہا ہے ۔۵!

فنِ تعمیر میں "رنگینی" اقبال کو مغلوبیت سے پسند تھی، اور اسی وجہ سے مسجد قوت الاسلام نے انہیں اتنا مسحور کیا، پروفیسر حمید احمد خاں صاحب نے اقبال سے اپنی ایک ملاقات کا بڑا دلچسپ حال لکھا ہے، اقبال کی زبانی وہ کہتے ہیں: "اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فنِ تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے، لیکن جوں جوں قومی زندگی کے قوا مضمحل ہوتے گئے، تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا۔ وہاں کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا۔ قصرِ زہرا بدوؤں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے، مسجد قرطبہ مہذب بدوؤں کا مگر الحمرا محض مہذب انسان کا!"

اس کے بعد انہوں نے اقبال کا ایک اور قول نقل کیا ہے۔ "میں الحمراء کے ایوانوں میں جا بجا گھومتا پھرا، مگر جدھر نظر اٹھتی تھی، دیوار پر "ھو الغالب" لکھا ہوا نظر آتا تھا، میں نے دل میں کہا، یہاں تو ہر طرف خدا ہی خدا غالب ہے، کہیں انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو۔"

تاج محل کے متعلق اقبال کا قول اور مکالمہ انہوں نے یوں نقل کیا ہے: "مسجد قوۃ الاسلام کی کیفیت اس میں نظر نہیں آتی، بعد کی عمارتوں کی طرح اس میں بھی قوت کے عنصر کو ضعف آگیا ہے اور دراصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کے لیے توازن قائم کرتا ہے۔"

سعید اللہ: "دلی کی جامع مسجد کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟"

ڈاکٹر صاحب "وہ تو ایک بیگم ہے"

اقبال کا نظریۂ فن بڑا دلچسپ موضوع ہے، اور میرا بڑا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر کبھی نہ کبھی تفصیل سے لکھوں، لیکن اس کتاب کی ہیئت اور ترتیب میں اس کی گنجائش نہیں، نظریہ فن کی حد تک ڈاکٹر یوسف حسین خان صاحب کا مضمون بہت دلچسپ ہے، جو ان کی "روحِ اقبال" میں بھی شامل ہے، تھیٹر اور سینما کے متعلق ان کا تجزیہ بہت خوب ہے "وہ آرٹ جس میں خودی باقی نہیں رہتی، اقبال کے نزدیک کوئی مستحسن چیز نہیں، چنانچہ اس نے اپنے اس اصول کا اطلاق فنِ اداکاری پر کیا ہے، اپنی نظم "تیاتر" میں اس نے بتایا ہے کہ اداکاری کا کمال یہ ہے کہ خودی باقی نہ رہے، لیکن اگر خودی باقی نہ رہے تو آرٹ کی تخلیق کیسے ہو سکتی ہے، میرے خیال میں اسی لئے اقبال ڈرامے کو بہت ہی ادنےٰ درجے کا آرٹ تصور کرتا تھا[1]

غلامی اور مذہب

آرٹ تو انسان کے عشق یا یقین کی ایک تخلیقی نمود ہے، جو آزادی ہی کے عالم میں صحیح طور پر ظاہر ہو سکتی ہے، غلامی اگر آرٹ کے لئے موت ہے، تو مذہب کے لئے اس سے بھی زیادہ مہلک، غلامی عشق اور مذہب میں انتشار ڈالتی

---

[1] "روحِ اقبال"

ہے۔ غلام ہمیشہ مذہب بیچتا ہے، اور مذہب کو خرید و فروخت کی شے تصور کرتا ہے۔ غلام ملا کی زبان پر خدا کا نام ہے، مگر دل میں وہ فرمانروا کی طاقت کا چاکر ہے۔ غلاموں کا خدا ایسا خدا ہے، جو روٹی دیتا ہے، مگر جان سلب کر لیتا ہے، غلام حق آگاہی سے مجبور اور معذور ہے اس کا مذہب بھی اس کے آفاق کی طرح تنگ ہے، آزاد ملکوں کے رہنے والوں کو حیرت ہوتی ہے کہ ہندوستان میں لوگ اتنی اتنی دیر تک سجدے میں کیوں پڑے رہتے ہیں، اقبال ہی کی طرح کسی شوخ نے مسجد پر یہ مصرعہ لکھ دیا کہ نماز میں سجدے سے زیادہ افضل مقام قیام کا ہے، جب انسان خلیفۃ اللہ فی الارض کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریاں اٹھانے کے لئے کھڑا ہو جاتا ہے۔

یہ مصرعہ لکھ دیا کس شوخ نے محراب مسجد پر
یہ ناداں گر پڑے سجدوں میں جب وقت قیام آیا

یہی وجہ ہے کہ ثنائیت کا تصور اسلامی تصوف میں انحطاط اور غلامی کے زمانوں میں زیادہ سے زیادہ پھیلا۔ خودی اور انا الحق اگر آزادی سے وابستہ ہوں تو یہ روحانی ارتقا کے مدارج ہیں، لیکن اگر یہ غلامی کے پروردہ اور زندگی سے گریز ہوں تو موت ہی موت ہیں ۔

خودگیری و خودداری و گلبانگِ اناالحق
آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات
محکوم ہو سالک تو یہی اس کا ہمہ اوست
خود مردہ و خود مرقد و خود مرگِ مفاجات

اقبال نے بار بار اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مذہب میں غلامانہ ذہنیت دراصل سیاسی غلامی کا نتیجہ ہے ؎

موت ہے اک سخت تر جس کا غلامی ہے نام
مکر و فنِ خواجگی کاش سمجھتا غلام

غلامی سے نجات دلانے والا اور آزادی کی طرف رہنمائی کرنے والا جذبہ وہی "یقین" ہے جو عشق کا خلوص ہے، جو خود آگاہی سکھاتا ہے، جو انفرادی اور اجتماعی خودی کو بیدار کرتا ہے، جو محکوموں کی رگوں میں حرکت اور قوت کا لہو دوڑا دیتا ہے اور ان پر آزادی کی شوکت و جبروت کا راز کھولتا ہے ؎

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی
کھلتے ہیں غلاموں پر اسرارِ شہنشاہی

آزادی کی تحریک زیادہ تر مردِ درویش یا انسانِ کامل کے ہاتھوں نشو و نما پاتی ہے، اس کی انفرادی خودی پوری قوم یا ملت کی اجتماعی خودی کو

بیدار کرتی ہے۔ مردِ درویش کی حق گوئی اور بے باکی جو غیرت اور شوکت کی پروردہ ہے، کسی باطل قوت سے نہیں ڈرتی! ؎

آئینِ جواں مردی، حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

حکومتِ الٰہی یا اسلامی اشتراکی جمہوریت کا جو تصور اقبال نے "جاوید نامہ" میں پیش کیا ہے، اس میں آزادی کی قدر کو بڑا اہم مقام حاصل ہے، ایسی جمہوریت کا ہر فرد بندۂ حق ہے۔ بندۂ حق خود آزاد ہے اور سب کی آزادی کا حامی ہے ؎

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام
نے غلام او را، نہ او کس را غلام
بندۂ حق مردِ آزاد است و بس
ملک و آئینش خداداد است و بس

جہاں آزادی اور حق کا یہ تصور ہو وہاں آمریت کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس لئے یہ نکتہ بالکل صاف ہو جاتا ہے کہ انسانِ کامل یا مردِ مومن کا کام جمہور پر آمری حکومت نہیں بلکہ جمہور کی محض راہبری ہے۔ یہ الماوردی کے تصورِ خلافت کے بہت قریب ہے ماسوا اللہ کی آمری اقبال کے نزدیک، کافری ہے، انسان کی آمریت قہر ہی قہر ہے اور آزادی کے

عین منافی ہے، کیونکہ جہاں ایک انسان کی آمریت دوسرے انسان پر شروع ہوئی، آمر فوراً اپنے گرد سرمایہ دارانہ محرکات کے زیر اثر قوانین کا حاصل محض یہ سبب ہے ا۔

حاصلِ آئین و دستور ملوک
وہ خدایانِ فربہ و دہقان چو دوک

مردِ آزاد کے خصائص اس سرمایہ دار آمر قاہر کے بالکل متضاد ہیں، مردِ حُر کی ہمت کا استحکام بے خوفی سے ہے، وہ ہمیشہ سربکف رہتا ہے، "یقین و عشق" کی حرارت اس کو ہمیشہ میر و سلطان کی غلامی سے بچاتی ہے، خودی کے مرحلۂ اول میں اطاعت شرط ہے، لیکن وہ اجتماعی مفاد کی اطاعت کرتا ہے نہ کہ کسی فرمانروا یا سرمایہ دار کی، اور یہی وجہ ہے کہ اس کے قدم کی دھاک سے شاہراہ کی نبض ابھر آتی ہے، ؎

مردِ حُر چوں اشترال بارے برد
مردِ حُر بارے برد، خارے خورد
ہاتے خود را آنچناں محکم نہد
نبضِ رہ از سوزِ او بر می جہد

مشرق و مغرب اقبال کے کلام میں مشرق اور مغرب کی آویزش کا ذکر بار بار ملتا ہے، مشرق اور مغرب

دونوں سے اقبال غیر مطمئن ہیں مشرق کی کمند بام خانہ سے عقدِ ثریا تک پہنچنا چاہتی ہے، لیکن مشرق کو یہی نہیں معلوم کہ انسان کی خودی اور اس کے عمل کا پہلا میدان یہی عالم خاک و باد ہے۔ اس کی تسخیر کے لئے خودی کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مشرق میں "سوزِ آرزو" یعنی جوشِ حیات مندمل ہو چکا ہے، مشرق زندگی کی لڑائی میں شامل نہیں، بلکہ دُور سے بیٹھا اس کا تماشا دیکھ رہا ہے۔ زندگی سے کنارہ کش ہے، مغرب اگرچہ علمِ اشیا کی طرف توجہ کر رہا ہے، لیکن اس کی توجہ میں سطحیت اور اس کے احتسابِ کائنات میں ظاہر پرستی ہے، اس کی بینائی میں بھی ایک طرح کی کوری ہے، وہ عقدِ ثریا جس پر مشرق کی نظر ہی نظر ہے اس کے قریب قریب تک پرواز کرنے کے آلے مغرب ہی نے بنائے ہیں، وہ عیار، بے مدار و کلاں کار ہے، لیکن مغرب نے انسان کے درد و آلام کا کوئی علاج نہیں کیا، مغرب میں سائنس اس تیزی سے بڑھی کہ فلسفہ اس کا ہمرکاب نہ رہ سکا، یہ زمانۂ حاضر کے انسان کی ٹریجڈی ہے۔

عشق ناپید و خرد می گزدش صورتِ مار
عقل کو تابعِ فرمانِ نظر کر نہ سکا!
ڈھونڈنے والا ستاروں کی گذرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا

اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا
آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

یہ مغرب اور اس کا تمدن جو خود قریب المرگ ہے مشرق کو کیا زندگی بخش سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مغرب کے انحطاط کا تصور دو اجزاء پر مشتمل ہے۔ ایک تو بڑی حد تک اشپنگلر کے نتائج سے متفق ہیں کہ ہر تمدن اپنے اندر کچھ ایسے آثار رکھتا ہے جن کا اگر ایک طرف ارتقا ہو تو وہ اس تمدن کو ختم کر کے رہتے ہیں، یورپ میں انسانِ حاضر کے حزینے کے یہ تصورات محض اشپنگلر کی حد تک محدود نہیں ہیں، ارتقائیت کے نظریئے، اور جدید سائنس کے بعض حیرتناک ایجادوں نے اس قنوطیت کا رنگ گہرا کر دیا ہے۔ اب اقبال کے بعد دوسری عالمگیر جنگ اور جوہری بم نے اس قنوطی رو کو انتہا پہ پہنچا دیا ہے، یورپ کے انسان اور اس کے تمدن کی اس ناکامی کے مختلف اسباب و علل کا اقبال نے جا بجا تجزیہ کیا ہے۔

اقبال کے نزدیک یورپ کے جدید تمدن کے انحطاط کا ایک بہت بڑا باعث انسان کے اجتماعی اور انفرادی تجربے میں سائنس کی زنج اَ فلسفہ اور باطنی ادراک کا فقدان ہے، حیات کا وجدان نوع کی زندگی کا

اندر سے ارتقا کرتا ہے۔ مغرب کے انسان نے تعقل اور عناصر کی خارجی تحریک پر اپنی توجہ صرف کی ہے کہ اس کا اپنا حیاتی وجدان اندر سے اس کی ارتقا کے کام میں رک گیا اور مفلوج سا ہو گیا، جدید انسان نے مٹی اور معدنیات، ستاروں، اور ذرے اور جوہر کی قوتیں چھین لیں، برق اور روشنی کی سرعت کو اپنا غلام بنایا، لیکن اپنی اصلاح نہ کر سکا ۔

نظر سپہر پہ رکھتا ہے جو ستارہ شناس
نہیں ہے اپنی خودی کے مقام سے آگاہ

اپنے باطن سے اس لاپروائی کی وجہ سے بہت سی اخلاقی خرابیاں بھی مغربی تمدن میں پیدا ہو گئیں۔ "ضمیر پاک، و خیالِ بلند و ذوقِ لطیف" مفقود ہو گئے۔ "پیامِ مشرق" میں دانائے فرنگ کے نام جو اصلی پیام ہے، اس میں عقل اور عشق کی اضافی اہمیت پر تبصرہ ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنسی ارتقا کے امکانات لا انتہا ہیں لیکن وہ انسان کی اندرونی حیات کو متاثر نہیں کر سکتے۔ یہ عشق یا وجدان کا کام ہے، محض عقل یا دانش کے بس کی بات نہیں، یوں کائنات کی تسخیر میں عقل نے بڑے بڑے معرکے کے کام کئے ۔

عقل چوں پائے دریں راہ خم اندر خم زد
شعلہ در آب دوانید و جہاں برہم زد

کیمیا سازی او ریگِ رواں را زر کرد

بر دلِ سوختہ اکسیرِ محبت کم زد

اندرونی زندگی کی سمجھ کے لئے اور انسان کے اندرونی ارتقا کے لئے عشق یا عقلِ جہاں بیں کی ضرورت ہے۔ اس عقلِ جہاں بیں یا عشق کی طرف مشرق نے ذرا ذرا توجہ کی تھی مگر مشرق نے عقلِ خود بیں یعنی عام عقل کی اہمیت کو بھلا دیا۔ کائنات کی تسخیر کا ارادہ ترک کر کے مشرق محض تماشائی رہ گیا مغرب کی ٹریجیڈی اگر ظاہر پرستی ہے تو مشرق کی ٹریجڈی بے عملی ہے

مُردہ لادینیِ افکار سے افرنگ میں عشق

عقل بے ربطیِ افکار سے مشرق میں غلام

یہی وجہ ہے کہ مشرق اور مغرب سے اقبال یکساں بیزار ہیں ؎

مشرق خراب و مغرب ازاں بیشتر خراب

عالم تمام مُردہ و بے ذوقِ جستجوست

مغرب کے جدید تمدن کے انحطاط کی دوسری وجہ اقبال نے مارکس اور اشتراکی متکلمین سے اخذ کی ہے، یہ سرمایہ کا زوال اور اس کی قدرتی موت کا قانون ہے، اس کو اقبال نے اپنے فقدانِ عشق کے نظریے سے وابستہ کیا ہے، عشق کے فقدان اور عقلِ خود بیں کی بے راہ روی سے انسان آپس میں بٹ گئے۔ گروہ بندیاں ہوئیں انسان نے انسان کو طبقے

نے طبقے کو ایک ملک نے دوسرے ملک کو لوٹنا شروع کیا، یہاں مغرب اور مشرق کا تعلق حاکم اور محکوم آقا اور غلام کا ہو جاتا ہے۔ اور اس حصے میں اقبال نے مغرب کے استبداد کے خلاف بجا بجا احتجاج کیا ہے: فرنگی خداوندی کی تہہ میں مہاجن کا ہاتھ ہے، یورپ کی سیاست اس مہاجنی نظام کا لاوئیں ہیچ ہے جو نہ صرف اپنے ملکوں کے مزدوروں کو بلکہ دنیا کے پورے پورے، براعظموں کو اپنا غلام بنائے ہوئے ہے، طرح طرح سے یہ سیاست اپنے غلاموں کی تالیف قلوب کرتی ہے، انہیں اپنے الطاف کے جادو سے مسحور کرنا چاہتی ہے: حشیش کی پتی آب حیات بنا کے پلاتی ہے، ایسی کونسلیں اور اسمبلیاں بناتی ہیں جہاں تنور کا غوغا حلال ہے، لیکن حشر کی لذت حرام ہے اس سامراجی سیاست نے مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق کے ڈھونگ اس لیے رچائے ہیں کہ اصلی معاشی حقائق پر نظر نہ پڑے، یہ حکمت حکمت فرعونی ہے، یہ "حکمت ارباب کیں" ہے:

حکمت ارباب کیں مکر است و فن

مکر و فن! تخریب جاں تعمیر تن،

اس حکمت نے محکوم اقوام کی زندگی کے ہر شعبے کو اسیر کر لیا ہے اسیری کی بدترین لعنت اندھی تقلید ہے، محکوم اقوام تو اندھی تقلید میں مبتلا ہیں اور مغربی سامراج بڑے اطمینان سے اپنی لوٹ میں مصروف ہے۔ کیونکہ یہی

تو اس کی فرعونی حکمت کا سب سے بڑا کمال ہے ؛

اُمّتے بر اُمّتے دیگر چرد
دانہ ایں می کارد آں حاصل برد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است
از تنِ شاں جاں ربودن حکمت است
شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است
پردۂ آدم دری سوداگری است

مغرب کی اس سرمایہ داری اور اس کے سبب اس کے تمدن کی انحطاط کا جو تجزیہ کیا ہے ، اس میں ایک اہم نکتے پر وہ مارکسی نظریے سے ہٹ کر ایک مذہبی سبب تلاش کرتے ہیں ، اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری کی تہ میں ایک بڑی چیز حقیقی انسانیت کا فقدان ہے اور اس لئے انسانی اقدارِ نظم وضبط کی کمی ہے ، اس کا باعث وہ لادینی کو قرار دیتے ہیں ، اس لادینی نے ان کے نزدیک مغرب کو خود اس کی اپنی تلوار سے زخمی کیا ، حکمتِ اشیا ، اسرارِ حق سے ہے اگر حق پر اعتقاد و یقین ہو تو حکمتِ اشیا انسان کے اجتماعی فلاح و بہبود کے کام آسکتی ہے ، لیکن اگر " یقین " ہی نہ ہو تو حکمتِ اشیا ہی تفریق اور جنگ اور باہمی تخریب کا باعث بن جاتی ہے ہ

باخساں اندر جہانِ خیر و شر در نسازد مستیٔ علم و ہنر

آہ از افرنگ و از آئینِ او آہ از اندیشۂ لادینِ او

اقوامِ مشرق کو ان کی نصیحت یہ ہے کہ وہ اس لادینی کو توڑ دیں، خود منغ کے نام اپنے پیام میں جہاں وہ عشق یا عقل جہاں بیں کی اہمیت پر زور دیتے ہیں، وہ آنے والے اشتمالی انقلاب کا خیر مقدم بھی کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اب خسروی اور پرویزی کا زمانہ ختم ہو رہا ہے، اب کوہکن نے اپنا تیشہ اور مزدور نے اپنا اوزار سنبھالا ہے ؎

افسرِ پادشہی رفت و بہ یغمائی رفت
نے اسکندری و نغمۂ دارائی رفت
کوہکن تیشہ بدست آمد و پرویزی خواست
عشرتِ خواجگی و محنتِ لالائی رفت

اس نظم کے بقیہ حصّے میں رُوس کے اشتمالی انقلاب کے عالمگیر ہونے کی پیشین گوئی کی ہے، اس حصّے میں بے انتہا رجائیت ہے، یورپ کے انسانِ حاضر اور اس کے سرمایہ دار تمدن کا حشر کیسا ہی ہولناک کیوں نہ ہونے والا ہو، انسان اور انسانیت کا مستقبل اس عالمگیر انقلاب کے باعث یقیناً درخشاں ہے ؎

چشم بکشا اے اگر چشمِ تو صاحب نظر است
زندگی در پئے تعمیرِ جہانِ دگر است

من دریں خاکِ کہن گوھرِ جاں می بینم
چشمِ ہر ذرّہ چو انجم نگراں می بینم
دانہ را کہ بآغوشِ زمیں است ہنوز
شاخ در شاخ و برومند و جواں می بینم
خرّم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند
جوہرِ نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند
زندگی جوئے رواں است و رواں خواہد بود
ایں مئے کہنہ جوان است و جواں خواہد بود
آنچہ بود است و نباید ز میاں خواہد رفت
آنچہ بالیست و نبود است ہماں خواہد بود
"مژدہ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند و ز خورشید نشانم دادند"

مشرق اور مغرب کے اس تنازعے میں سب سے بڑا نقصان جو اقبال کے نزدیک مشرق کو پہنچا وہ تقلید اور قدروں کی دریوزہ گری ہے۔ مشرق نے مغرب کے جوشِ عمل اور تسخیرِ کائنات کی کوششوں میں تو کوئی خاص پیروی نہیں کی، لیکن پروانے کی طرح مغرب کی جھوٹی جگمگاہٹ کا طواف کرتا رہا۔ مغرب نے مشرق کی ذہنیت کو مسخ کر دیا۔ اس

مقصد کے لیے تعلیم، مکتب، مدرسے، یونیورسٹی کو مغرب نے ایک بڑا حربہ بنایا کہ مشرق کو ایسی سطحی اور غلط تعلیم دی جائے کہ نہ وہ اپنی روایات گزشتہ کی پیروی کر سکے اور نہ آگے مغرب کے تسلط میں پر پوری طرح عبور کا موقع ملے۔ ان مکتبوں اور یونیورسٹیوں میں مغرب نے مشرق کی نئی پود کو ایسی تعلیم دی کہ اس کا ذہن بھی اسیر اور غلام بن جائے۔

آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منور

محکوم کا اندیشہ گرفتار خرافات

محکوم کے حق میں ہے یہی تربیت اچھی

موسیقی و صورت گری و علم نباتات

مشرق کا طالب علم کتاب خواں بنا، صاحب کتاب نہیں بن سکا۔ مدرسے میں پڑھانے کے فکر معاش کو خود غرضی سے اس طرح وابستہ کر دیا کہ طالب علم کا ولولہ زندگی کی حریفانہ کشمکش سے ڈرنے لگا۔ برطانوی بزرگ لارڈ نے اپنے بیٹے کو جو نصیحت کی تھی وہ کارگر نکلی کہ محکوم اقوام کے نوجوانوں کو کس قسم کی تعلیم دینی چاہیے۔

بیچارے کے حق میں ہے یہی سب سے بڑا ظلم

برّے پہ اگر فاش کریں قاعدۂ شیر

سینے میں رہے رازِ ملوکانہ تو بہتر

کرتے نہیں محکوم کو تیغوں سے کبھی زیر

تعلیم کے تیزاب میں ڈال اس کی خودی کو
ہو جائے ملائم تو جدھر چاہے اُسے پھیر

اقبال کے کلام سے جو نظریۂ تعلیم اخذ ہوتا ہے اسے خواجہ غلام السیدین نے اپنی عالمانہ کتاب اور خصوصاً اس کے آخری باب میں بیان کیا ہے یہاں اس کا اعادہ یا خلاصہ تحصیل حاصل ہوگا۔

فرد کی آزادی کا مسئلہ

آزادی کا ایک مسئلہ جماعت میں فرد کی آزادی کا مسئلہ ہے، اس حد تک، ہم دیکھ آئے ہیں کہ اقبال کی حکومتِ الٰہی یا اسلامی اشترا کی جمہوریت میں ہر شخص مردِ آزاد ہے ہر ایک کو یکساں اور مساوی آزادی حاصل ہے، اور کوئی کسی کی آزادی میں حارج نہیں ہوتا کسی فرد اور کسی دوسرے فرد کے درمیان حاکم اور محکوم یا آقا اور غلام کا رشتہ قائم ہونے کی اقبال کے تصورِ آزادی میں کوئی گنجائش نہیں اقبال کے اپنے الفاظ میں سروری اس ذاتِ بے ہمتا کے سوا کسی اور کو سزاوار نہیں۔

آزادیٔ افکار

انفرادی آزادی سے وابستہ مسئلہ آزادیٔ افکار کا ہے۔ یہ مسئلہ بڑا اضافی اور اس لئے پیچیدہ ہے۔ عام طور پر ہر آزاد خیال اور آزاد منش شاعر نے آزادیٔ گفتار کی حمایت کی ہے اور ملٹن نے آزادیِ گفتار و تحریر کی حمایت میں جو مباحث لکھے ہیں

اُن کی اہمیت اور علاقیت کبھی کم نہ ہوگی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آزادیٔ افکار سے زیبا اور نازیبا، بلند و پست، جمیل و غلیظ ہر قسم کی افکار کی ترویج ہوتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ جو لوگ زیبائی یا نازیبائی یا جمال و پستی کا تصفیہ کرنے بیٹھتے ہیں وہ قاضی اور منصف بننے کے کس حد تک حقدار ہیں، بغیر آزادیٔ افکار کے انسان کے تفکر کی ارتقا کا جدلیاتی عمل بھی رک جاتا ہے اور اسی لیے اشتمالی اور ان میں آزادیٔ افکار پر جو پابندی ہے اس سے حیرت ہوتی ہے آزادیٔ گفتار و افکار کے متعلق لینن کے خیالات بہت مشہور ہیں، بورژوا ادیب، آرٹسٹ یا اداکار کی آزادی، روپیہ رشوت اور سرپرستی کی پوشیدہ محکومی کے سوا کچھ نہیں!

اقبال نے آزادیٔ افکار کے متعلق زیادہ شوخی سے لکھا ہے۔

اس قوم میں ہے شوخیٔ اندیشہ خطرناک،
اس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد،
گو فکرِ خدا داد سے روشن ہے زمانہ
آزادیٔ افکار ہے ابلیس کی ایجاد،

آزادیٔ افکار کے متعلق اقبال کا اعتراض قریب قریب وہی ہے جو اشتمالیوں کا ہے:۔

آزادیٔ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ

ہو فکر اگر خام تو آزادیٔ افکار!
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

عورت

یہاں تک تو آزادی کے مسائل ایسے تھے کہ باوجود اختلافِ ذات کے اقبال کے تصورات اور عام اشتراکی نظریوں میں بہت سی قدریں مشترک تھیں، لیکن آزادیٔ نسواں کے مسئلے میں اقبال بڑی شدت سے قدامت پرستی اور روایت پر قائم ہیں اور اس سلسلے میں ان کے خیالات کا تفصیلی مطالعہ ضروری ہے؛

۱۹۰۴ء میں "قومی زندگی" کے نام سے اقبال کا ایک مضمون مخزن میں شائع ہوا تھا اس میں مسئلۂ نسواں کے متعلق وہ لکھتے ہیں: "دیگر تعلیمات کو چھوڑ کر خصوصیات پر نظر کی جائے تو عورتوں کی تعلیم سب سے زیادہ محتاج ہے۔ عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے۔ ماں اور بیوی دو ایسے پیارے لفظ ہیں کہ تمام مذہبی اور تمدنی نیکیاں ان میں مستتر ہیں۔ اگر ماں کی محبت میں حبِ وطن اور حبِ قوم پوشیدہ ہے جس میں سے تمام تمدنی نیکیاں بطور بیج کے پیدا ہوتی ہیں تو بیوی کی محبت اس سعید نتیجہ کا آغاز ہے جس کو عشقِ الٰہی کہتے ہیں، ہمیں [illegible]

۱؎ "مضامینِ اقبال" صفحہ ۴۳ و ۴۴

لیے یہ ضروری ہے کہ تمدّن کی جڑ کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں اور
اپنی قوم کی عورتوں کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کریں۔ مرد کی تعلیم
صرف ایک فرد واحد کی تعلیم ہے۔ مگر عورت کو تعلیم دینا حقیقت میں
تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی اگر اس
قوم کا آدھا حصہ جاہل مطلق رہ جائے۔ لیکن اس ضمن میں ایک غور
طلب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مشرقی عورتوں کو مغربی طریقہ
کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے جس سے ان
کے شریفانہ اطوار جو مشرقی دل و دماغ کے ساتھ خاص ہیں قائم رہیں
میں نے اس سوال پر غور و فکر کیا ہے مگر چونکہ اب تک کسی قابل عمل
نتیجے پر نہیں پہنچا ہوں اس واسطے فی الحال اس بارے میں کوئی رائے نہیں
دے سکتا۔

تعدد ازدواج کا دستور بھی اصلاح طلب ہے۔ اس میں کچھ
شک نہیں کہ اس کا جائز قرار دیا جانا ایک وقتی ضرورت پر مبنی
تھا۔ اور علاوہ اس کے ابتدائی اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ
سے اس کی ضرورت بھی تھی۔ مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں موجودہ
مسلمانوں کو فی الحال اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ موجودہ حالت
میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے

اور اُمرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔ عورتوں
کے حقوق کے ضمن میں پردے کا سوال بھی غور طلب ہے۔ کیونکہ کچھ عرصے
سے اس پر تیز بحث ہو رہی ہے۔ بعض مسلمان جو مغربی تہذیب سے
بہت متاثر ہو گئے ہیں، اس دستور کے سخت مخالف ہیں، اور اس بات
پر زور دیتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں اور نیز حال کے دیگر اسلامی
ممالک میں پردے کی یہ صورت نہیں ہے، جو آجکل ہندوستان میں ہے۔
لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پردے
پر سخت زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا، چونکہ اقوام ہندوستان نے
اخلاقی لحاظ سے کچھ بہت ترقی نہیں کی اس واسطے اس دستور کو یکقلم موقوف
کر دینا میری رائے میں قوم کے لئے نہایت مضر ہوگا، ہاں اگر قوم کی
اخلاقی حالت پھر ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانۂ اسلام میں تھی تو اس
کے زور کو بہت کم کیا جا سکتا ہے، اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افراد
قوم کے ساتھ تبادلہ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔

''ان تمام اصلاحوں کے علاوہ شادی کی بعض قبیح رسوم قوم کی توجہ کی محتاج
ہیں، نارضامندی کی شادیاں مسلمانوں میں عام ہو رہی ہیں جن کی وجہ سے ۹۹
فیصدی اسلامی گھروں میں اس بات کا رونا رہتا ہے کہ میاں بیوی کی آپس
میں نہیں بنتی منگنی کا دستور نہایت مفید ہو سکتا ہے، بشرطیکہ شادی سے

پہلے میاں بیوی کو اپنے بزرگوں کے سامنے ملنے کا موقع دیا جاتا ہے، تاکہ وہ ایک دوسرے کی عادات اور مزاج کا مطالعہ کر سکیں اور اگر ان کے مذاق قدرتاً مختلف واقع ہوئے ہیں تو منگنی کا معاہدہ فریقین کی خواہش سے ٹوٹ سکے لیکن افسوس ہے کہ موجودہ دستور کے مطابق فانکحوا ما طاب لکم من النساء پر پورا عمل نہیں ہو سکتا۔"

بہ زیادہ سے زیادہ آزادی تھی جو اقبال عورتوں کے لیے تجویز کر سکے۔

اس کے بعد اس مسئلہ نسواں میں ان کی رائے کی قدامت بڑھتی ہی گئی حتیٰ کہ پچھ نسبت بیضا پر ایک عمرانی نظر میں تعلیم نسواں کے مسئلے میں بھی قدم پیچھے ہی ہٹا لیا ہے[1] ظاہر ہے کہ قدرت نے ان دونوں (مرد اور عورتوں) کے تفویض جدا جدا خدمتیں کی ہیں، اور ان فرائض جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادۂ انسانی کی صحت اور فلاح کے لیے لازمی ہے، مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر معتدل مسابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے، عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے الٹا نقصان رساں ثابت ہوگا، اور نظام معاشرت میں اس سے بے حد پیچیدگیاں واقع ہو جائیں گی۔ اور عورتوں کی "اعلیٰ تعلیم" سے بھی جہاں تک کہ افراد قوم کی شرح ولادت کو تعلق ہے جو نتائج مترتب ہوں گے، وہ بھی غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔"

اسی مضمون میں آگے بڑھ کے اقبال نے عورتوں کو ٹھیٹھ مذہبی تعلیم
پر بڑا زور دیا ہے۔ یہ "دینی تعلیمی زبون" والی تجویز ہے۔ زیادہ سے زیادہ
وہ خانہ داری اور اصولِ حفظانِ صحت کی تعلیم کی اجازت دیتے ہیں۔ کیونکہ ان
سے وہ امومت کے وہ فرائض خوش اسلوبی سے انجام دے سکیں گی جو
"میری رائے میں عورت کے فرائضِ اولین ہیں"[1]

عورت کی جو کچھ عظمت اقبال کے کلام میں ہے وہ امومت سے وابستہ
ہے۔ "رموزِ بیخودی" میں قوم کی اجتماعی خودی کی بقا اور تحفظ کے لئے وہ
سادہ اور تکلیف اٹھانے والی ماں کو مغربی اثر کی تعلیم پائی ہوئی اس لڑکی پر
بڑی ترجیح دیتے ہیں جسے ماں بننے سے انکار ہے۔ ایسی قوموں کو باقی
اور بگاڑتی ہیں۔ اسلامی تاریخ سے انہوں نے بار بار حضرت فاطمہ زہرا کی
مثال دی ہے جنہوں نے حضرت امام حسینؓ کی پرورش کی اور انہوں نے
تاریخِ اسلام کی سب سے بڑی ایثار و قربانی کا سبق دیا ہے[2]

اگر پندے ز درویشے پذیری
ہزار امت بمیرد تو نہ میری
بتولے باش و پنہاں شو ازیں عصر
کہ در آغوش شبیرے بگیری

لہ ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر' ترجمہ ظفر علی خاں، مضامینِ اقبال صفحہ ۱۰۲

"دختران ملت" کے عنوان سے "ارمغان حجاز" میں جو قطعات ہیں، ان کی تعلیم وہی پرانی، قدامت پسند تعلیم ہے، حالانکہ اقبال اس کو فلسفیانہ رنگ دینے کی کوشش کی ہے۔ عورت کا "نظر" کو انہوں نے بڑی اہمیت دی، جو "غارت گر" ہے، عورت کی نگاہ وہ شمشیر خداداد ہے، جس حیات جنسوں کی آرائش میں سب سے زیادہ مدد ملتی ہے تاکہ آئندہ نسل کی تخلیق کرسکے۔ اقبال کے نزدیک نگاہ کی آلائش ہی ایک مضمون بن گیا ہے سمجھتے ہیں

دل کامل عیار آں پاک جانباز برد
کہ تیغ خویش را آب از حیا داد

پردے کی بھی آخر میں ضرورت فلسفیانہ دلیل کی ہے، مگر افسوس یہ ہے کہ عملی زندگی میں اس سے کوئی خاص مدد نہیں ملتی، نہ

جہانتابی ز نور حق بیاموز
کہ او با صد تجلی در حجاب است

اقبال کے کلام میں عورت سے عشق بہت کم ہے، صرف ایک یا دو مصرعے ہیں جو یورپ میں کہے گئے، وہ نظمیں ایسی ہیں جن میں عورت سے عشق نمایاں ہے، ایک "حسن و عشق" اور دوسرے "......" کی گود میں بلی دیکھ کر، دونوں نظمیں انگریزی اور یورپی زبانوں کی شاعری کے

روایاتی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہیں، اور رومانی انداز سے جنسی عشق کا ڈانڈا
عشقِ مطلق کے تصورات سے ملانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے بعد
اقبال کے کلام میں نسوانی حسن سے تاثر کی کچھ کچھ جھلک بالِ جبریل کی ان
نظموں میں ملتی ہے، جو یورپ کے دوسرے سفر میں لکھی گئی تھیں، یہ اقبال
کی پیری کا زمانہ تھا، کہیں کہیں بڑی سنجیدہ شوخی ہے، مثلاً ان کی سب
سے دقیق اور شاید سب سے اچھی نظم "مسجد قرطبہ" میں ہے

آج بھی اس دیس میں عام ہے چشمِ غزال
اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دلنشیں

ہوائے قرطبہ ہی کے اثر سے اور کچھ شعروں میں عورت کا وہ حسن جھلکتا
ہے، مگر رنگ واعظانہ ہے

یہ حوریانِ فرنگ، دل و نظر کا حجاب
بہشتِ مغربیاں جلوہ ہائے پا بہ رکاب
دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحرِ وجود میں گرداب

اقبال کی زندگی کے جو حالات ابھی تک شائع ہوئے ہیں ان میں کسی
عورت سے ان کے والہانہ عشق کی داستان نہیں ملتی، اور یہ کہنا بہت
مشکل ہے کہ یہ جذبہ ان کی زندگی میں کبھی آیا بھی یا نہیں، عورت کو انہوں نے

انفرادی نقطۂ نظر سے بہت کم دیکھا ہے، اصل میں جنسی مسائل میں ان کا نقطۂ نظر حیاتی ہے، اُن کی رائے میں جاندار سلسلوں میں حیات نے نر اور مادہ کی تخلیق محض اس لئے کی ہے کہ افزائش نسل اور نوع کی ارتقا اور حفاظت میں سہولت ہے، جب ارتقا کی سیڑھی پہ انسان نے خلافت الٰہی کا اعلیٰ ترین مقام حاصل کیا تو انسان کی ان دو جنسوں عورت اور مرد کے تعلقات میں عشق کا عنصر پیدا ہوا جو انسان کی ارتقائے تخلیقی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے، مرد اور عورت دونوں مل کر کائنات عشق کی تخلیق کرتے ہیں، اقبال کے نزدیک عورت زندگی کی آگ کی خازن ہے، وہ انسانیت کی آگ میں اپنے آپ کو جھونکتی ہے، اور اس آگ کی تپش سے ارتقا پذیر انسان پیدا ہوتا ہے، عورت ہی کے ضمیر سے حیاتِ انسانی کے نت نئے امکانات پیدا ہوتے ہیں ؎

زندگی اے زندہ دل دانی کہ چیست　　عشق یک بیں در تماشائے دوئی است

مرد و زن وابستہ یک دیگر اند　　کائناتِ شوق را صورت گراند

زن نگہ دارندۂ نارِ حیات　　فطرتِ او لوحِ اسرارِ حیات

آتش ما را بجانِ خود زند　　جوہر او خاک را آدم کند

در ضمیرش ممکناتِ زندگی　　از تب و تابش ثباتِ زندگی

اس عشق میں جو صلاحیتِ تخلیق اور ذوقِ تخلیقِ حیات نے عورت کو

عطا کیا ہے ، اقبال کا خیال ہے کہ اسی کی وجہ سے خلوت لازم آتی
ہے یہی حجاب کا راز ہے ، ذہنی تخلیق ایک ایسی آگ ہے جو انجمن کو
روشن کرنے والی ہے لیکن خود اکیلے ہی سلگتی ہے ۔ یہ اقبال کے نزدیک
پردے کا فلسفیانہ جواز ہے کہ خلوت اور کم آمیزی ہی سے زندگی کی بنیادی
حقیقتیں روشن ہوتی ہیں ، اقبال کے نزدیک عورت کو خلوت کی ضرورت
ہے ، اور مرد کو جلوت کی ۔ اسی کی مثال اقبال نے بیٹے کا ذکر کر کے ایک اور
پہلو سے دی ہے ۔ مرد اور عورت کی حیات کی ارتقائی حرکتیں ہیں ۔ وہ کیا
حقیقت ہے جو حیات کی ادراکی حرکتیں ہیں علم اور عشق کی ہے ۔ مرد میں
علم و عقل کی صلاحیتیں ہیں اور عورت میں عشق کی ، علم اور عقل دونوں حیات
کے مقامات ہیں ، دونوں واردات سے متاثر ہوتے ہیں لیکن مرد کی طرح
علم کو تحقیق سے لذت حاصل ہوتی ہے ، عورت کی طرح عشق کو تخلیق سے
لذت ملتی ہے ۔ تحقیق کے لئے جلوت اور انجمن ضروری ہے ، تخلیق کے
لئے خلوت اور تنہائی ، حضرت موسیٰ نے جو دیدار کی خواہش کی وہ علم کا
تحقیقی عمل تھا ، خلاق کائنات کا حجاب عشق کا تخلیقی عمل ہے ۔

یہ تمام اسرار و رموز اقبال نے جمال الدین افغانی کی زبانی [illegible]
میں بیان کئے ہیں ، آگے چل کر فلک مریخ پر وہ جدید عورت کا مسئلہ
چھیڑتے ہیں ، مریخ کا تذکرہ بڑی حد تک جدید یورپ سے ملتا جلتا ہے

صرف شہر مرغدین کی زندگی اُتوپیائی یعنی عینی جمہوری سادہ اور فطری ہے۔ اس عجیب و غریب اور تضاد سے پُر فضا میں زندہ رود اور رومی دوشیزۂ مریخ کو دیکھتے ہیں۔ یہ عجیب و غریب ستارے کی رہنے والی نہیں۔ دراصل فرزمرز (اہرمن) اسے فرنگ سے اڑا لایا ہے۔ یہ لڑکی یورپ کی نسوانی (FEMINISM) تحریک کی داعی ہے۔ اس کے سینے میں جوانی کا جوش نہیں۔ وہ عشق اور آئین عشق سے ناواقف ہے۔ وہ ایسی چیز پانے جسے عشق کا شاہین رد کر چکا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ دوشیزۂ مریخ کی نبوت کا اعلان بہت معنی خیز ہے، اور اسے ہر آزاد خیال اور انسان دوست تحریک نسواں تسلیم کرے گی۔ بے شک اس نبوت میں ذرا شدت ہے۔ — اور امومت سے انکار بھی شامل ہے لیکن یہ اس نبوت کا منفی پہلو ہے، مگر اقبال نے اس کی تقریر کو اس طرح پیرایہ دیا ہے کہ معلوم ہوتا ہے انہیں اس کے لفظ لفظ سے اختلاف ہے۔ دراصل دوشیزۂ مریخ جب یہ کہتی ہے کہ ہم دوشیزائیں کب تک کرتے رہیں تو وہ یہ کہہ رہی ہے کہ ہم کب تک مرد کے لیے شغل کھلونا بنی رہیں یا گھر کے دوسرے سامان کی طرح آتش کی ایک چیز سمجھی جائیں، کب تک ہمارا جسم مرد کی ملکیت ہے۔ یہ الفاظ تو دوشیزۂ مریخ کے ہیں۔ مگر مخالفانہ طنز اقبال کا ہے۔

ای زنان ای مادران ای خواہران　　زیستن تا کے مثال دلبران

دلبری اندر جہاں محکومی است — دلبری محکومی و محرومی است

در دو گیسو شانہ گرداریم ما — مرو را نخچیر خود دانیم ما

مرد صیادی بہ نخچیری کند — گرد تو گردد کہ زنجیری کند

دراصل یہ دوشیزۂ مریخ وہی گڑیا ہے جو ہر کس آئین کے گڑیا گھر سے

جوشش جلا وت میں باہر نکل آئی ہے

خیز با فطرت بیا اندر ستیز — نازِ پیکار تو حر گردد کنیز

ظاہر ہے دوشیزۂ مریخ کی یہ باتیں مرشد رومی کو بھی اسی قدر ناپسند

ہیں جتنی اقبال کو، رومی کے نزدیک دوشیزۂ مریخ کا فلسفہ عشق سے بغاوت

ہے۔

دوشیزۂ مریخ تو بہر حال ایک سلجھی ہوئی، آزاد خیال ترقی پسند خاتون ہے

مگر اس زمانہ میں مغرب سے ہندوستان تک نسوانی آزادی کی جو تحریکیں

پہنچی ہیں، وہ دو طرح کی ہیں ایک تو نسوانی آزادی خودارادیت، اور

زندگی میں مرد کے دوش بدوش چلنے اور اس کے ہاتھ بٹانے کی تحریک ۔

دوسری نسوانی "آزادی" کی وہ تحریک جو سرمایے کا کھلونا ہے، جس میں فیشن

اور شوخی کی مدد سے لڑکی مرد کو اپنے حسن کا اسیر بنانا چاہتی ہے، لیکن

وہ خود سرمایہ دار کے سرمایے کی اسیر اور کنیز ہو کے رہ جاتی ہے۔ یہ لڑکیاں

سامراجی یا فرعونی حکمت کی پیداوار ہیں۔

دختران او بزلفِ خود اسیر شوخ چشم و خود نما و خُردہ گیر
ساختہ پرداختہ ، دل باختہ ابروان مثل دو تیغ آختہ
ساعدِ سیمیں ، شانِ عیش نظر سینۂ ماہی بموج اندرِ نگر

"ضربِ کلیم" میں "عورت" کے عنوان سے جو حصّہ ہے اس میں اقبال کے قدامت پسند تصوّرات ، سخن گسترانہ شوخی کے ساتھ ملے جلے ہوئے موجود ہیں ، فرنگی تہذیب میں اقبال یہ کمی محسوس کرتے ہیں کہ وہاں مرد عورتوں کو نہیں پہچانتے - عورتوں کی اُمومت سے بیزاری ، اور مرد کی بیکاری ، دونوں یورپ کے زوال پذیر تمدن کے آثار ہیں "پردہ" کے متعلق ایک نظم ہے جس میں یہ بات پیدا کی ہے کہ مرد اور عورت دونوں پردے میں ہیں - کیونکہ دونوں میں سے کسی کی خودی آشکارا نہیں ہے -

"عورت" کے عنوان سے ایک نظم ہے ، جس کے پہلے شعر میں عورت کا جمالی پہلو اور اس کا اعلیٰ حیاتی پہلو بیان کیا ہے ؎

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں

دوسرے شعر میں اس کی اُمومت کا مرتبہ بیان کیا ہے ، آخری شعر میں یہ اشارہ ہے کہ وہ نو شاید اعلیٰ ترین تصنیف یا عمل کے قابل نہیں - مگر اعلیٰ ترین تصنیف یا عمل کرنے والوں کی تخلیق اُسی کا کام ہے ، افلاطون نے

اپنے انتہائی نثری مکالمے "مجلسِ مذاکرہ" میں قولِ فیصل ایک عورت کی زبانی سنوایا ہے، جو دانش کی دیوی ہے اور جس کا نام ڈیوٹیما DIOTIMA ہے، اسی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے ـــ

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

"آزادیٔ نسواں" کے آخری شعر میں اقبال نے اس سرمایہ دار سماج میں عورت کی تحریکِ آزادی کی ایک بڑی دکھتی ہوئی رگ کو چھیڑنے کی کوشش کی ہے۔ نفسیات بھی بڑی حد تک معاشی حالات کی پابند ہوتی ہے، اور موجودہ سماجی نظام میں عورت اپنے آپ کو تو کیا آزادیٔ نسواں تک کو زمرد کے گلوبند کے معاوضے میں بیچ دیتی ہے۔ اس جھوٹی چمک دمک سے نسوانیت کی آنکھیں خیرہ ہو جاتی ہیں اور جواہرات عزتِ نفس اور آزادی سے زیادہ اچھے معلوم ہوتے ہیں۔

مرد اور عورت کے باہمی تعلق میں اقبال نے عورت کو بالکل مرد کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ مرد کا جوہر تو خود بخود عیاں ہو جاتا ہے لیکن عورت کے جوہر کی نمود غیر کے ہاتھ میں ہے کیونکہ!

راز ہے اس کے تپِ غم کا یہی نکتۂ شوق،
آتشیں لذتِ تخلیق سے ہے اس کا وجود

اور آخری شعر میں جہاں اقبال نے مسئلۂ نسواں پر بحث کی ہے وہاں اپنی شکست یا اپنی حد کا اعتراف بھی کر لیا ہے :

میں بھی مظلومیِ نسواں سے ہوں غمناک بہت
نہیں ممکن مگر اِس عقدۂ مشکل کی کشود،

۶- اسلامی اشتراکیت اور اشتمالیت

ہم دیکھ آئے ہیں کہ "خضر راہ" سے اقبال کی شاعری کا انقلابی دور شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد سے ان کی شاعری کا ایک بڑا اہم موضوع طبقاتی کشمکش اور سرمایہ و محنت کی آویزش ہے۔ اس زمانے میں اقبال کی شاعری میں ہمیں دو سطحیں ملتی ہیں ایک وجدانی اور دوسری معاشی وجدانی سطح پر انسان کامل، خودی اور انفرادی انا کی بقا کا تصور ملتا ہے معاشی سطح پر وہ کارل مارکس کی اشتمالیت کے بنیادی تصورات کو قریب قریب، پوری طرح مانتے ہیں۔ کارل مارکس سے اُن کے اختلافات دو ہیں ایک تو وہ بحیثیت فلسفہ مادی جدلیت کو رد کرتے ہیں، دوسرے یہ کہ تاریخ کے معاشی تعبیق کے بعض اصول سے انہیں اتفاق نہیں :

"پیام مشرق" کے دور میں ان پر اشتمالی تصورات کا اثر کافی گہرا ہو چکا ہے "محبت رفتگاں" میں کئی قسم کے اشتراکی جمع ہیں ٹالسٹائے جس کے یہاں، اشتراکیت عیسائی اخلاقیات کی بڑی حد تک پابند ہے، اس محبت میں سب

سے پہلے گفتگو کرتا ہے۔ اُس کی انٹرنیشنلزم کی بنیاد چونکہ مذہبی اور اخلاقی ہے
اس لیے وہ زیادہ تر زور اس امر پہ دیتا ہے۔ کہ شہریار کا سپاہی شیطان
کا بوجھ اُٹھائے ہوئے، جَو کی روٹی کے ٹکڑے کے لیے تلوار کھینچتا ہے اور
اپنے عزیز اور دوست کے سینے میں بھونک دیتا ہے۔

بارکشِ اہرمن لشکریِ شہریار — از پے نانِ جویں تیغِ ستم برکشید
زشت بہ چشمش بکوست مغز اندر زبونیت — مردکِ بیگانہ و دوست سینۂ خویشاں درید

ٹالسٹائے کی زبانی تیسرا شعر خود اُس کا اپنا خیال نہیں، لیکن اس کے
خیالات کا منطقی نتیجہ ہے۔ یہ کہ تاج اور وطن کے تصورات کی طرح کلیسا بھی
ایک طرح کا افیون ہے جس سے خواجہ مزدوروں کو بے ہوش رکھتا ہے۔

داروے بے ہوشی است تاج کلیسا وطن!
جانِ خدا داد را خواجہ بجاے خرید

کارل مارکس کے نزدیک بھی انسان اور انسان کے باہمی نزاع کی اصلی
بنیاد سرمایہ داری ہے اور

آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شدہ است!

ہیگل (بیساری ہیگل) محض جدلیت اور تضاد کا قانون بیان کرتا ہے۔
زندگی کی اصلی حقیقت عمل اور ردِ عمل ہے۔ فطرت اضداد سے عبارت ہے جس کی وجہ
سے خلط ملط کارفرما ہے یہی قانون انسان کی اجتماعی اور عمرانی زندگی میں کارفرما

ہے!

فطرتِ اضداد خیز لذتِ پیکار داد!

خواجہ و مزدور را، آمر و مامور را!

ٹالسٹائے بہرحال اس میں بھی ہیبنی، ہیگل کی فلسفیانہ دلبستہ دوانی کے
امکانات دریافت کر لیتا ہے۔ اور اعتراف کرتا ہے:

عقل دور رو آفرید، فلسفۂ خود پرست

درس رہنما می دہی بندۂ مزدور را

اور پھر اقبال عینی اور اٹوپائی اشتراکیت کے اہم ترین مشرقی داعی
مزدک کی زبانی یہ کہتے ہیں کہ اب کہیں جا کر سلطان اور امیر کے قصر میں
موت کا زلزلہ آتا دکھائی دے رہا ہے خلیل آتشِ نمرود میں جل چکا،
اور اس کے آتش کدے میں پرانے خدا پگھل چکے، اب کوہ کن کے لیے
جو مزدور کا عینی، مشرقی رومانی تصور ہے۔ وقت آیا ہے کہ وہ بے
ستون، اور تیشہ، اور اس کی کم ظرفی کو چھوڑے جس کی غالب نے اکثر
شکایت کی ہے، اور خسروِ پرویز سے اپنا حق زبردستی طلب کرے،

دورِ پرویزی گذشت، اے کشتۂ پرویز خیز

نعمتِ گم گشتۂ خود را ز خسرو باز گیر

لیکن اس مشرقی، رومانی، مزدور، اس کوہ کن کے ذہن پر ابھی تک عینیت

کے افلاطون کا جادو سوار ہے، وہ ابھی تک سب بے ستون پر شیریں کی تصویر
بناتا، توڑتا اور پھر سے بناتا جا رہا ہے، اب بھی وہ اپنے تیشے سے
بجائے پرویز کے اپنی جان لینے کے لئے آمادہ ہے مشرقی عینیت کا
سب سے بڑا افیون رومانی عشق ہے، اور جو شعر اقبال نے کوہکن کی زبانی
کہلوایا ہے، اس میں جتیا دطنز، اور اعلیٰ ترین عشقیہ جذبہ برابر شامل ہیں۔
مولینا روم کی طرح اقبال نے اس نظم کا مطلب ناظر کی اپنی استعداد پر چھوڑ
دیا ہے:-

نگارِ من کہ بسے سادہ و کم آمیز است
ستیزہ کیش و ستم کوش و فتنہ انگیز است

جدلیت اور تاریخ کا نیا تصور

اٹھارویں صدی کی یونانی اشتراکیت سے اقبال کو بڑی دلچسپی ہے ایک
تو اس وجہ سے کہ اس میں بعض بڑے رومانی اور عینی تصورات ملتے ہیں
جن کے رد کرنے میں یا جن پر چوٹ کرنے میں اقبال کو لطف سا محسوس
ہوتا تھا۔ کوہکن، قلندر کی دنیا کا رہنے والا ہے۔ قلندر مردِ مومن کا رومانی
پرتو ہے۔ اور کوہکن وہ مزدور ہے جس کی انقلابی خودی ابھی تک عینیت
کے افیون میں سرشار ہے اور اٹھارویں صدی کی یونانی اشتراکیت میں جن حکما کی طرف
اقبال توجہ کرتے ہیں۔ وہ یورپ کے ان اشتراکیوں سے بالکل مختلف ہیں

جنہوں نے یورپ وغیرہ میں جدید اشتمالیت سے پہلے اشتراکی تجربے کیئے۔ اٹوپیائی اشتراکیت پر اقبال کی تنقید اینگلز کی تنقید سے باعتبار، موضوع اور نتائج بہت مختلف ہے۔ اینگلز نے اپنی کتاب "اٹوپیائی، اور سائنسی اشتراکیت" کو جدید اشتراکی تصورات سے شروع کیا ہے اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلسفی جنہوں نے انقلاب فرانس کا راستہ ہموار کیا عقل کو ہر ذی روح ہستی اور عمل کا واحد منصف اور قاضی مانتے تھے، لیکن اب ہمیں معلوم ہو چکا ہے۔ کہ یہ دائمی عقل بورژوا ذہن کا محض ایک عینی تصور ہے اس کی ایک عینی شکل ہے۔ جو اس زمانے میں قابل پرستش بنی جب متوسط طبقہ نشوونما پا رہا تھا۔ تاریخی حالات نے یورپی اشتراکیت کے بانیوں کو بہت متاثر کیا سرمایہ دارانہ پیداوار کے نامکمل مرحلے پر طبقات کی باہمی حیثیت اور ان کا باہمی تعلق بھی کوئی خاص صورت اختیار نہ کر سکا تھا۔ اس زمانے میں جو اشتراکی نظریے قائم کیے گئے وہ زیادہ تر نامکمل تھے۔ اور یہ سب نظریے اٹوپیائی ہیں اس کے بعد اینگلز نے بہت سے اٹوپیائی اشتراکیوں کے نظریے بیان کیے ہیں مثلاً سینٹ سائمن فوریئے رابرٹ اوون وغیرہ۔ اپنے چھوٹے سے رسالے کے دوسرے حصے میں اینگلز نے اس فلسفے کو پرکھا ہے۔ جس کا اشتراکیت سے تعلق رہا ہے۔ اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلسفے کے ساتھ

ساتھ اور اس کے بعد ایک نیا جرمن فلسفہ پیدا ہوا تھا۔ جس نے، ہیگل میں تکمیل پائی۔ اس کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ اس نے قدیم یونانی فلاسفہ کے پرانے اسلوب یعنی جدلیات کو تفکر کا اعلیٰ ترین ذریعہ سمجھ کے پھر سے رواج دیا۔ جدید یورپ کا فلسفہ جرمنی کے نئے جدلیاتی فلسفے تک زیادہ تر وہ مابعد الطبیعیاتی طرز تفکر کی الجھنوں میں گرفتار رہا تھا، اس نئے جرمن فلسفے نے جو ہیگل کے نظام میں کمال کو پہنچا مغربی تفکر کی رو بدل دی۔ اس نقطۂ نظر سے بنی نوع انسان کی تاریخ محض بے معنی واقعات کا ایک الجھا ہوا اور بے ربط گرداب نہیں معلوم ہوتی بلکہ یہ تاریخ انسان کے ارتقا اور اس کی نشو و نما کا عمل اور طریقہ بیان کرتی ہے۔ تاریخ انسانی ایک ارتقائی عمل ہے جس کی فطرت ہی اس قسم کی ہے کہ وہ کسی نام نہاد حق مطلق کی دریافت میں کوئی ذہنی انتہا، نطبیت یا علیت العلل نہیں پا سکتی اس تصور نے عینی فلسفے پر کاری ضرب لگائی۔ اور اشتراکی فلسفے کا رجحان جرمن عینیت کے غیر تشفی بخش ہونے کے باعث مادیت کی طرف پھر گیا؛

اسی کو پروفیسر جان میکمرے نے اپنی کتاب "فلسفہ اشتمالیت" میں یوں بیان کیا ہے۔

"اشتمالی فلسفے کی ہر سنجیدہ تنقید کو ابتدا ہی میں اس کا صاف اقبال

کو لینا پڑے گا۔ کہ اس کے نظریے کا کتنا حصہ نقاد کے لئے قابلِ قبول ہے، اس لئے میں اپنی تنقید کی یہ کہہ کے تمہید باندھتا ہوں کہ میں روحانیت اور تجربۂ عمل کی وحدت کے اصول کو اُن معنوں میں جن میں نے اُن کی تشریح کی ہے، مانتا ہوں اور چونکہ یہی سچا انقلابی اصول ہے، اس لئے اس کا مان لینا، اس روایتِ فکر کی حدود کے اندر اپنی نشست رکھنا ہے، جو مارکس سے ماخوذ ہے۔ اس بنیادی اصول کو قبول کرنے کے منفی مضمرات بڑے گہرے جاتے ہیں۔ ان میں اس تمام فلسفے اس تمام اقتصادی نظریے سے انکار شامل ہے، جو اس اصول کو قبول نہیں کرتے۔"

یہی مقام اقبال نے اپنے لئے اشتمالیت سے اختلاف کے واسطے متعین کیا ہے۔ اگر وہ تاریخ کی معاشی تطبیق اور ہیگل کے فلسفے کے اس جدلیاتی پہلو کو مان لیتا تو نہ صرف خودی کے تمام تصورات بلکہ اُن کی علیٰ وجدانیات کے تمام راستے مسدود ہو جاتے ہیں۔ ہم نہیں مارکس کے معاشی نظریوں سے پورا اتفاق ہے، مگر ہیگل کے جدلیاتی نظام سے اتفاق نہیں جس نے مارکس کی معاشیات کو فلسفیانہ طور پر جنم دیا ہے۔ خواجہ غلام الدین کے نام ایک خط میں وہ لکھتے ہیں ا۔۔۔ " سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے، مذہب کے مخالف ہیں اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس معنوں میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا، میں مسلمان ہوں

اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا بھی قائل ہوں، مگر روحانیت کے سیاسی مفہوم کا . . . . جو روحانیت میرے نزدیک مغضوب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے۔ اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔"

"پیامِ مشرق" میں وہ ہیگل کا جدلیات کو روحانی وجدانیات کے حوالے کر دیتے اور اس کو عشق اور عقل کی جنگ میں تحلیل کر دیتے ہیں۔ ایک اور چھوٹی سی نظم میں، جو اقبال کے مطبوعہ کلام میں باعتبار محاورہ و زبان سب سے زیادہ سوقیانہ ہے، انہیں ہیگل پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس کی عقلیت عشق کے عینی احساس کے لمس سے بے نصیب ہے۔

حکمتش معقول و با محسوس در خلوت نرفت
گرچہ بکرِ فکر او پیرایہ پوشیدہ چوں عروس
طائرِ عقلِ فلک پرواز او دانی کہ چیست
ماکیاں کز زورِ مستی خایہ گیرد بے خروس"

قومیت پر تبصرہ

"پیامِ مشرق" کے دور میں اقبال کا اشتراکی شعور زیادہ تر فلسفہ کے مختلف نظاموں سے الجھا ہوا ہے

وہ اگرچہ کہ ہیگل کی جدلیت پر بے روح اور بے احساس عقلیت کا الزام
عاید کرتے ہیں، لیکن وہ کسی ایسے فلسفے کے سرمایہ دار محرک کو ایک لمحے کے
لئے بھی برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں جو مارکس کی اشتراکیت کے حاصل
یعنی مزدور کی بیداری، اور اس کے انقلابی شعور کو پھر سے خواب اور افیون میں
تبدیل کرنا چاہتا ہے۔ سرمایہ دار فلسفے کے ان نظریوں کو جو حکمیت کے نام سے
سرمایہ داری کے جواز کی طرح طرح سے تاویل پیش کرتے ہیں، اقبال بھی اسی
قدر شک اور حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں، جیسے اشتمالی راہنما، اگست
کومت کی ثبوتیت پر محاورہ مابین حکیم فرانسوی اگسٹس کومٹ و مرد مزدور[1]
میں اقبال نے ثبوتیت کے فلسفے کے سرمایہ دار محرک کو بڑی خوبی سے بے
نقاب کیا ہے۔ کومت کے تین منازل کا قانون انسانی تاریخ کو تین ادوار میں
تقسیم کرتا ہے، ان میں سے پہلے دور میں مظاہر فطرت کی مذہبی تشریحیں کی
گئیں، اس دور کی تین حصوں میں تقسیم در تقسیم بھی ہو سکتی ہے، پہلے اشیا پرستی
رہی، پھر کثرت پرستی اور بالآخر وحدانیت، یہ کومت کے نزدیک بنی نوع
انسان کی اشتراکیت کا دور تھا، دوسری منزل یا دوسرا دور مابعد الطبیعی تھا
یہ روشن خیالی کے عہد سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس منفی یا مابعد الطبیعی منزل

---

[1] ملاحظہ ہو میری کتاب "ترقی پسند ادب"

کا حاصل یہ ہے کہ انسان کے قلب و ذہن میں ایک نمایاں فرق ہے، تیسرے یا ثبوتی دَور یا منزل کا تعلق صرف تجربوں اور ان کے نتیجوں سے ہے ثبوتیت میں مذہبی اور مابعد الطبیعی منازل باہم مل جاتی ہیں، آزادیٔ ضمیر کی ضرورت نہیں رہتی، ترقی کا رجحان عسکری بنیاد سے صنعتی بنیاد کی طرف منعطف ہو جاتا ہے، انقلابی "مساوات" کے لئے اس تمدن میں کوئی جگہ نہیں، سرمایہ دار حکومت کی باگ ڈور" صنعت و حرفت کے کپتانوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیئے، اور اس کی چوٹی پر مہاجن کا مقام ہے، سرمایے کے "خطروں" کا کومت نے یہ علاج سوچا ہے کہ سماج کو اخلاقیات کی تعلیم دی جائے اور پرامن ہڑتالوں کے ذریعے اس کے خلاف احتجاج کیا جائے، (سرمایہ دار عمومیتوں کے لئے اس سے زیادہ خوش آئند اور کون سا فلسفہ ہو سکتا تھا؟) چنانچہ کومت مزدور سے کہتا ہے ؎

بنی آدم اعضائے یکدیگر اند
ہماں نخل را شاخ و برگ و بر اند
دماغ از خرد زاست از فطرت است
اگر پا زمیں ساست از فطرت است
یکے کارزن را یکے کارساز
نیاید ز محمود کارِ ایاز

ظاہر ہے کہ مزدور فوراً پہچان لیتا ہے کہ ثبوتیت کے فلسفے کی آڑ میں سرمایہ دار اپنا اُلّو سیدھا کر رہا ہے، اس فلسفۂ تسلیم کو دُور کر دیتا ہے ؎

کُند بحر را آبِ نایم اسیر
زِ خارا بُرد تیشہ ام جوئے شیر
حقِ کوہکن دادی اے نکتہ سنج
بہ پرویز چہ کار نا بُردہ رنج
خطا را بحکمت مگرداں صواب
خضر را نہ گیری بہ دامِ سراب
بہ نورِ زمین بار سرمایہ دار
ندارد گزشت از خورد خواب کار
جہاں راست بہروزی از دستِ مزد
ندانی کہ ایں ہیچ کار است دُزد

"قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" میں بھی موضوع یہ ہے کہ زندگی کی ساری محنت، ساری جد و جہد مزدور کی قسمت میں ہے، مگر اس کا سارا ثمر، سارا آرام ساری آسائش سرمایہ دار کے لئے ہے، مزدور کی قسمت میں کارخانے کی مشینوں کا شور ہے۔ کارخانے کے مالک کی قسمت میں

کلیسا کی موسیقی ہے، بہشت سرمایہ دار کی ملکیت ہے، اور وہ درخت اور پودا جس پر محصول عاید کیا جاتا ہے، مزدور کا پروردہ ہے۔
"نوائے مزدور" میں مزدور کا اعلانِ جنگ زیادہ واضح ہے ؎

زِ مزدِ بندۂ کرباس پوش و محنت کش
نصیبِ خواجۂ ناکردہ کار رختِ حریر
زِ خوئے فشانیِ من لعلِ خاتمِ والی
زِ اشکِ کودکِ من گوہرِ ستامِ امیر
زِ خونِ من چو زلو فربہی کلیسا را
بزورِ بازوئے من دستِ سلطنت ہمہ گیر

ننگے اور بھوکے مزدور نے بیکار اور بے مصرف خواجہ کے لیے حریر کے کپڑے بنائے اور پہنائے، سرمایہ دار عورت کا زیور غریب کی پیشانی کا پسینہ ہے۔ مذہب تک مزدور ہی کی بے انتہا محنت کے ثمر سے فربہ ہو رہا ہے، مزدوری ہی کے دستِ بازو، اس کی محنت، اور اس کی خریدی ہوئی شجاعت پر سلطنت کا استحکام قائم ہے، لیکن اس صورتِ حال کو باقی نہیں رہنے دیا جا سکتا، اب انقلاب کا وقت آچکا ہے، اس کی ضرورت ہے کہ محنت کرنے والا اپنی محنت کا ثمر خود کھائے اور اس پورے پرانے نظام کو درہم برہم کر دے۔

بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگِ ساز
مئے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم
مغاں و دیرِ مغاں را نظام تازہ دہیم
بنائے میکدہ ہائے کہن بر اندازیم

انقلاب کا یہی تخریبی اور تعمیری عمل بار بار "زبورِ عجم" اور بعد کی فارسی اور اردو غزلوں میں جھلکتا ہے، کہنہ نظام کو مٹانا اور اس کی جگہ نئے نظامِ انسانیت کی تعمیر نہ صرف ضروری ہے، بلکہ قانونِ قدرت کا بھی یہی تقاضا ہے ؎

چوں جہاں کہنہ شود پاک بسوزند او را
وز ہماں آب و گِل ایجادِ جہاں نیز کنند

انقلاب کوئی ایسا عمل نہیں جس کی باگ ڈور قضا و قدر، اعمالنامہ میزان اور صورِ اسرافیل یا شورِ قیامت کے ہاتھ چھوڑ دی جائے، قیامتِ موجود انسان کا اپنا حرکی عمل ہے جس کا کام پرانی فرسودہ بنیادوں کو ڈھانا اور نئی بنیادیں قائم کرنا ہے ؎

سخن ز نامہ و میزاں دراز تر گفتی
بحیرتم کہ نہ بینی قیامتِ موجود

"زبورِ عجم" ایک اور بڑی پُر ترنم نظم "انقلاب اے انقلاب" ہے یہ

اقبال کے بڑے ہمہ گیر انقلابی ترانوں میں سے ہے، مزدور کے خون سے
پھر سرمایہ دار کی انگوٹھی کا لعل بنتا ہے۔ زمیندار کے جور سے کسانوں
کی کھیتیاں ویران ہیں، مُلّا نے مذہب کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے لی ہے
اور برہمن نے اپنے معتقدین کو زنّار کے دام میں پھانسا ہے۔ سردار اور
شہنشاہ اپنے اپنے سامراجی کھیل کھیل رہے ہیں، عام انسان کا خون چوس
رہے ہیں، اور عام انسان محکوم اور غلام بنا ہوا غفلت کے نشے میں سو
رہا ہے ؎

خواجہ از خونِ دِلِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دِہ خدایان کشتِ دہقاناں خراب

انقلاب!

انقلاب اے انقلاب!

شیخِ شہر از رشتۂ تسبیح صد مومن بدام
کافرانِ سادہ دِل را برہمن زنّار تاب

اِنقلاب!

اِنقلاب اے اِنقلاب!

میر و سلطاں نرد باز و کعبتینِ شاں دغل
جانِ محکوماں ز تن بردند و محکوماں بخواب!

انقلاب!

انقلاب! اے انقلاب!

لیکن یہ نظام زیادہ دن باقی نہیں رہ سکتا، سرمایہ کے اندر ایسا زہر ہے جو آخر میں خود اسی کو ختم کر کے رہتا ہے۔ سرمایہ خود اپنی ابتلا کا موجب ہوتا ہے، اور آخر ایک دن اسے انسانیت کے بڑھتے ہوئے سیلاب کے آگے گرنا ہوگا ؎

من درون شیشہ ہائے عصر حاضر دیدہ ام
آں چناں زہرے کہ از وے مارہا در پیچ و تاب

انقلاب!

انقلاب! اے انقلاب!

اقبال انگریزی اشتراکیت کی اس عجیب تحریک ———— کے قائل نہیں ہیں جس کی رو سے ہر فرد کی مساوی آمدنی ہونی چاہیے، اکل حلال سے ایک طرح کے تنعم کو وہ مذہبی نقطۂ نظر سے جائز سمجھتے ہیں لیکن اس منعم کی ساری جائیداد قوم یا ملت کی ملکیت ہوگی اور وہ محض اس کا امین ہوگا۔ جہاں دولت کا استعمال مزید استبدادِ دولت اور اس باعث دوسرے انسانوں کو غلام بنانے کے لیے ہو وہاں وہ سب سے بڑی لعنت ہے۔ کیونکہ [illegible] دولت یا زر سرمایہ بن جاتا ہے جس کا مقصد قدامت پسندی

انسان پر جبر و حکومت اور عورت کی عصمت دری ہے، یہ وہ سرمایہ دار ہے، جس کے ہاتھ مزدور کی بہو بیٹیوں کی عصمت محفوظ نہیں رہتی، مزدور اس کے لئے قصر کے قصر بناتا ہے، مگر خود بے گھر، گلیوں کی خاک چھانتا رہ جاتا ہے ؎

از تہی دستاں کشادِ امتاں | از جبینِ منعم فسادِ امتاں
جدت اندر چشم او خواب است و بس | کہنگی را او خریدار است و بس
در نگاہش ناصواب آمد صواب | ترسد از ہنگامہ ہائے انقلاب
خواجہ نانِ بندۂ مزدور خورد | آبروئے دخترِ مزدور برد
در حضورش بندہ می نالد چو نے | بر لبِ او نالہ ہائے پے بہ پے
نے بجامش بادہ و نے در سبوست | کاخ ہا تعمیر کردہ خود بکوست

"بالِ جبریل" میں فرشتوں کا گیت اسی مہاجنی نظام کی تصویر کھینچتا ہے اس مہاجنی دور میں انسانی اقدار اس قدر مسخ ہوگئی ہیں کہ عقل قابو سے باہر اور بے زمام ہوگئی ہے، وجدان ارتقائے انسانی میں اپنا صحیح مقام حاصل نہیں کرسکا۔ ابھی تک تخلیق کا نقشہ نامکمل ہے، ریاست اور مذہب دونوں کے بہانے انسان کا خون چوسا جارہا ہے، اور خون کے پیاسے تر تنے بھرے پہاڑ، جلیس ہیں خونخوار ہو رہے ہیں، اور خلقِ خدا کی گھات میں بیٹھے ہیں ؎

تیرے امیر مال مست ، تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی ، خواجہ بلند بام ابھی

دانش ، مذہب ، علم سب سرمایہ دار ہوس پر قربان ہو رہے ، ابھی تک خودی پر اشتراکیت کا انطباق نہیں ہو سکا ہے ؎

جوہر زندگی ہے عشق ، جوہر عشق ہے خودی
آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز پردگیِ نیام ابھی

فرشتوں کی اس گذارش کے جواب میں خدا کا انقلابی فرمان نافذ ہوتا ہے یہ انقلاب روس کا فرمان ہے ، یہ 'لا' یا نفی کی منزل ہے ، اور یہ فرمان پرانے نظام کی کامل شکست و ریخت کا ہے ؎

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو

غلامی سے چھوٹنے کے لئے "سوز یقین" یا درد و جدان کی بھی ضرورت ہے ؎

گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

اور

سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

پھر یہ بے مثل شعر ہے شاید اُردو کے کسی اور واحد شعر میں اتنا انقلابی جوش وخروش اتنی حرکت، اتنا دبدبہ نہیں ہے

جس کھیت سے دہقاں کو میسّر نہیں روزی
اُس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

مذہب میں بھی انقلاب کی ضرورت ہے۔ مُلّا اور پیر کیوں خُدا اور بندے کے درمیان واسطے کے لئے باقی رہ جائیں؟ یہی نہیں بلکہ اس کے بعد کا شعر اقبال کا اکیلا شعر ہے جس میں مذہب کی مکمل تنسیخ اور تخریب کی طرف اشارہ ہے

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اُٹھا دو
حق را بسجودے، صنماں را بطوافے
بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو

اگرچہ کہ اس کے بعد کے شعر میں "تلافیٔ مافات" بھی ہے۔ بڑے لطیف انداز میں مذہب کی حقیقی اقدار کی طرف واپسی کا اشارہ ہے

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو

مارکس اور لینن

اشتمالیت کے جدید ہنماؤں سے اقبال کو بڑی دلچسپی تھی۔ کارل مارکس اور اس کی تعلیمات کی بعض خصوصیتوں کے اقبال بہت قائل تھے خصوصاً مارکس کے معاشی تجزیئے سے وہ بالکل متفق تھے۔ سرمایہ دار علمائے معاشیات سے کارل مارکس کی آواز کہتی ہے کہ تمہاری کتابوں میں بجز نقشوں اور اعداد و شمار کے رکھا ہی کیا ہے تم نے عقل کو سرمائے کا غلام بنایا، اُسے عیاری اور خونریزی سکھائی ہے چنانچہ کارل مارکس ان سرمائے کے حامیوں سے خطاب کرتا ہے:

یہ علم و حکمت کی مُہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوطِ خمدار کی نمائش! مریز و کجدار کی نمائش ،،
جہانِ مغرب کے بتکدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش ،،

چونکہ اقبال مارکس کی معاشی تاویلات کے قائل تھے۔ مگر مادی جدلیات اور تاریخ کی معاشی تطبیق سے انہیں اختلاف تھا، اس لئے وہ نانی نطشے کی طرح مارکس کی بھی یہ تعریف کرتے ہیں کہ "قلب او مومن دماغش

کافر است" اندرونی حرارت سوز و گداز اور انسانیت، اندرونی وجدان اور عشق" نے نی تشے کی رہنمائی حرکیت کی طرف کی ہے اور کارل مارکس کی معاشی انصاف اور تحریک انقلاب کی طرف. مگر اقبال کے خیال میں جس طرح نی تشے کی کافری یہ تھی کہ وہ اپنی حرکیت کو اصول خیر کا پابند نہ بنا سکا، اور ابدی تکرار اور فوق البشر کے تصورات میں الجھ کے رہ گیا. اسی طرح کارل مارکس نے انسان کی خارجی زندگی میں یہ نظم و ضبط اور حقیقی انصاف کا سامان تو ضرور مہیا کیا، اس نے انسان کی اجتماعی زندگی کو تو یقیناً "صحیح طور پر بنایا کہ معاشی حقیقتوں ہی پر قریب قریب، خارجی زندگی کے ہر شعبے کا دار و مدار ہے. لیکن وہ انسان کے باطن، تمام تر فلسفے اور وجدانیات سے انکار کر بیٹھا. یہاں تک کہ اس نے دوران محض اور خودی کے تصور سے بھی انکار کیا، اقبال کا یہی مطلب ہے جب وہ کارل مارکس کی تعریف اہرمن کے ایک مشیر کی زبانی ان الفاظ میں کرتے ہیں،

ہے گر کیا اُس یہودی کی شرارت کا جواب
وہ کلیم بے تجلی، وہ مسیح بے صلیب،
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہ پردہ سوز
مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے روزِ حساب

جاوید نامے میں جمال الدین افغانی کی زبانی کارل مارکس کو پیغمبرِ حق ناشناس کہلوایا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ اِس کی تعریف اِن الفاظ میں کی ہے،

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل ۔۔۔ یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
زانکہ حق در باطلِ او مضمر است ۔۔۔ قلبِ او مومن دماغش کافر است

اینگلز کے متعلق جہاں تک مجھے علم ہے اقبال نے کچھ نہیں لکھا لیکن لینن کے متعلق ایک نظم "پیام مشرق" میں ہے۔ جس سے طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں، ضروری ہے کہ اس نظم کا صحیح تاریخی پس منظر میں مطالعہ کیا جائے۔ لینن کی اپنی تشریح انقلاب تو بالکل صحیح اور منطقی ہے :-

بسے گذشت کہ آدم دریں سرائے کہن ۔۔۔ مثالِ دانہ تہِ سنگِ آسیا بوداست
فریبِ زاری و افسونِ قیصری خوردست ۔۔۔ اسیرِ حلقۂ دامِ کلیسا بوداست
غلامِ گرسنہ دیدی کہ بر دریدآخر ۔۔۔ قمیصِ خواجہ کہ رنگیں زخونِ ما بوداست

شرارِ آتشِ جمہور کہنہ ساماں سوخت
ردائے پیرِ کلیسا قبائے سلطاں سوخت!

یہ نظم انقلاب روس کے بالکل ابتدائی زمانے میں اور غالباً صلحنامہ بریسٹ لٹووسک کے کچھ ہی دن بعد لکھی گئی ہو گی۔ کم از کم قیصر ولیم اس وقت تک معزول نہیں ہوا تھا، کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ قیصر ولیم کے جواب کو اقبال کا قول فیصل بھی سمجھا جائے، اقبال کے کلام میں اس قسم کے مکالمے اکثر ہیں، لیکن یہ کہنا کہ انہیں ہمیشہ آخری بات کہنے والے سے اتفاق ہوتا ہے، بہت مشکل ہے، اس کے علاوہ قیصر ولیم کا شوروی جمہوریت پر یہ اعتراض کہ غلامی چونکہ انسان کی فطرت میں ہے، اسلئے ہر انقلاب، آزادی کا احیا نہیں بلکہ غلامی کی تجدید ہے، کوئی فلسفیانہ تصور نہیں بلکہ محض سامراجی نقطۂ نظر کا بیان ہے۔

اگر تاجِ کئی جمہور پوشد   ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست

"نماند نازِ شیریں بے خریدار   اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

میں قیصر کا حملہ "مستقل انقلاب" اور "پرولتاری" آمریت کے تصورات پر تھا۔ پرولتاری آمریت کا تصور اس وقت نیا تھا، اور چونکہ عام طور تاریخ دانوں کو ایک بڑا مرض یہ ہے کہ وہ ہر جدید تحریک میں کسی قدیم واقعہ سے ضرور کوئی نہ کوئی مشترک مشابہت ڈھونڈتے، اس لئے انقلاب روس کے فوراً بعد کی "خونریزی" کا مقابلہ اس زمانے میں بالعموم "انقلاب فرانس" اور گلوٹین کے راج سے کیا جاتا تھا، ممکن ہے اقبال کو یہ ڈر

بھی ہو کہ انقلاب روس کا بھی کہیں وہ حشر نہ ہو جو خاتوں، روس پیر
اور نپولین کے ہاتھوں انقلاب فرانس کا ہوا تھا، اشتمالی یا شوروی جمہوریت
میں پرولتاری آمریت کے تصور پر اس کے بعد اقبال نے کبھی اعتراض نہیں کیا
اور اس کے بعد جب وہ جمہوریت پر حملہ کرتے ہیں تو صاف صاف معلوم
ہوتا ہے کہ اس سے سرمایہ دار جمہوریت مراد ہے۔ نظام شاہی کا ہو یا
جمہوریت کا ہو، لیکن اگر وہ دوسروں کو غلام بنائے یا دوسروں کی
پیداوار چھینے تو وہ اصل سامراج ہے۔ چنانچہ شیطان کا ایک مشیر کہتا
ہے کہ

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خودنگر
مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

یہی وہ کہنہ سامان آتش جمہوریت ہے، جسے بقول لینن اشتمالی انقلاب کا
سیلاب اپنے راستے میں بہا لایا ہے۔

لینن پر جو نظم "بال جبریل" میں ہے وہ بلحاظ ہیئت و نوعیت بڑی

نادر ہے۔ یہ ایک قسم کی ڈرامائی خود کلامی ہے جو براؤننگ کے اثر سے خالی نہیں، کردار کی ترتیب اس طرح کی گئی ہے کہ اس میں شخصیت اور خودی کا نہ صرف عملی، موثر، اور ظاہری پہلو جو سب کو معلوم ہے نمایاں ہے، بلکہ خودی کے قدر آفریں، پنہاں اور باطنی پہلو کو بھی نمودار کیا ہے، جس سے کردار نظم خود ناواقف تھا، یہ لینن کے کردار کی وجدانی ترکیب ملوثر ہے شاعر نے اپنی دانست میں اس کے کردار کو مکمل کرنے کے لئے مذہبی تصوریت کا وہ عنصر شامل کر دیا ہے، جس کے خلاف خود لینن نے ساری عمر جہاد کیا، اور اس ترکیب مکرر کی وجہ بتائی ہے کہ ؎

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے

ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات

جب یہ "لینن" مادی جدلیات سے انکار کر چکا ہے تو پھر اس میں اور اقبال میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا، اقبال کی طرح وہ بھی خدا سے پوچھتا ہے کہ بتاؤ یہی آخر وہ کون سا آدم ہے جس کا تو معبود ہے؟ مشرق کا آدم جو فرنگ کو پوجتا ہے، یا مغرب کا آدم جو چمکتے ہوئے ذرّوں کا پجاری ہے؟ ؎

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود؟

وہ آدم خاکی کہ جو ہے زیر سماوات

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی؛
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزّات

مغرب کا تمدّن سرمایہ داری کی بنیاد ولا پر قائم ہے۔ وہاں مدنیت کی بنیاد بنکوں پر ہے اور چوٹی پر مہاجن کا مقام ہے وہاں تجارت سٹّہ اور جوا بن گئی ہے؛

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جُوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات

نظریہ جمہور اور انسانی آزادی کی تعلیم دیتا ہے۔ عمل یہ ہے کہ انسان کو انسان کا غلام بنایا جائے اسی مہاجنی نظام کی جگمگاہٹ کے پیچھے کیا ہے۔ بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس مشینوں میں تو کوئی ہرج نہیں تھا۔ اور مشینیں انسان کی اقتصادی ترقی کے لئے ضروری ہیں لیکن ان مشینوں کے مالکوں نے مزدوروں کے جسم کو بھی اپنے منافع کے لیے مشینوں ہی کا ایک حصّہ سمجھا انھوں نے "مشینوں کی حکومت" قائم کی۔ یہ وہ سرمایہ دار سامراج ہے جو نہ صرف اپنے ملک کے مزدوروں بلکہ دور دراز برِ اعظم کے رہنے والوں کو غلام بناتا ہے۔ اقبال کا یہ شعر؛

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات

مشینوں کے استعمال کے نہیں بلکہ سرمایہ دار سامراج کے خلاف ہے جو مشین پر اپنی حکومت کی بنیاد قائم کرتا ہے؛

اب بہر حال اس مہاجنی نظام میں موت کے آثار نمودار ہو رہے ہیں، جتنی چمک دمک ہے سب کھوکھلی اور ظاہری ہے۔ اور اس سے اندرونی گھن چھپائے نہیں چھپتا!

میخانے کی بنیاد میں آیا ہے تزلزل!
بیٹھے ہیں اسی فکر میں پیرانِ خرابات
چہروں پہ جو سرخی نظر آتی ہے سرِ شام،
یا غازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات

سرمایہ داری پہ زوال تو خیر آ ہی رہا ہے مگر اس کا کیا علاج کہ اس درمیان میں بندۂ مزدور کے اوقات بہت تلخ ہیں، اس کی زندگی محال ہے اور اس لیے اقبال کا لہجہ پوچھتا ہے کہ آخر عالمگیر انقلاب کا لمحہ کب آئے گا!

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

قریب قریب یہی خیالات اقبال کے اس پیغام میں ملتے ہیں، جو یکم جنوری ۱۹۳۵ء کو بطور پیام نوروز لاہور ریڈیو سے نشر ہوا ہے انہوں نے کمزور قوموں پر تسلّط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق، ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات ان کے ادب اور ان کے اموال پر دست تطاول دراز کیا پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خوں ریزی اور برادرکشی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہی؛ جو سال گزر چکا ہے۔ اس کو دیکھو اور نوروز کی خوشیوں کے درمیان بھی دنیا کے واقعات پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش، ہسپانیہ ہو یا چین ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدردانہ موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں، سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدن انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے۔ اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدان میں کمزوروں کے خون کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں، تمام دنیا کے ارباب فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ کیا تہذیب تمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کی جان و مال کا لاگو ہو کر کرۂ ارض پر زندگی کا

قیام ناممکن بنا دے در اصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے، جب تک تمام دنیا کی تعلیمی قوتیں اپنی توجہ کو محض احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں۔ یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی"۔

روسی اشتمالیت اور اسلام

یہ احترام انسانیت اگر کسی جدید تصور سیاست میں ملتا ہے، تو صرف اشتمالیت میں "جاوید نامہ" کے زمانے سے اقبال کو اشتمالی روس سے بہت دلچسپی پیدا ہوگئی اور وہ بار بار نہ صرف روسی اشتمالیت کا اسلامی اشتراکیت سے موازنہ کرتے ہیں۔ بلکہ اسلام اور اشتمالیت میں بجز دہریت کے اور کوئی خاص فرق نہیں محسوس کرتے، ابوجہل طعنہ دیتا ہے کہ اسلام میں مساوات کا تخیل مزدکی (قدیم اشتمالی) ہے ؎

قدرِ احرارِ عرب نشناختہ	با کلفتانِ حبش در ساختہ
احمراں با اسوداں آمیختند	آبروئے دودمانے ریختند
ایں مساوات، ایں مواخات اعجمی است	خوب می دانم کہ سلماں مزدکی است

اسلام اور اشتمالیت میں وہ بہت سی اساسی قدریں مشترک سمجھتے ہیں۔ اصلی فرق لا اور اِلّا کے مقامات کا ہے، ورنہ ملتِ روسیہ کے نام افغانی کے پیغام میں یہ شعر بھی ہیں ؎

دل ز دستورِ کہن پرداختی	تو کہ طرحِ دیگرے انداختی

ہمچو ما اسلامیاں اندر جہاں   قیصریت را شکستی استخواں

پائے خود محکم گذار اندر نبرد   گرد ایں لات و ہبل دیگر مگرد

آں کہ می خواہد ازیں دنیائے پیر   آنکہ باشد ہم بشیر و ہم نذیر

ساتھ ہی ساتھ اُن کی یہ پیشین گوئی ہے کہ روس کی تقدیر اور اس کا دور اقوامِ مشرق خصوصاً اسلامی ممالک سے وابستہ ہے ؎

باز می آئی سوئے اقوامِ شرق   بستہ ایّامِ تو با ایّامِ شرق

تو بجاں افگندہ سوزِ دگر   در ضمیرِ تو ست ورزے دگر

سر فرانسس ینگ ہزبنڈ کے نام جو خط ۳۰ جولائی ۱۹۳۱ء کے سیول اینڈ ملٹری گزٹ میں شائع ہوا تھا[1]؛ اس کا لب و لہجہ مصالح سیاسی سے مملو ہے اس میں یہ فقرے بھی ہیں :-

" علاوہ ازیں اس کا (انگریزی اور ہندو سرمائے کے اتحاد کا) یہ نتیجہ بھی ہو سکتا ہے کہ پورا اسلامی ایشیا روسی اشتمالیت کی آغوش میں پناہ لے جو مشرق میں برطانوی اقتدار کے خاتمے کے لئے کاری ضرب بن جائے گا " ذاتی طور پر میں نہیں سمجھتا کہ روسی فطرتاً لا مذہب ہیں - اس کے برعکس میرا خیال ہے کہ روسی عورتیں اور مرد بڑے گہرے مذہبی رجحانات رکھتے ہیں

---

[1] اقبال : تقاریر اور بیانات (انگریزی ایڈیشن) صفحہ ۱۵۱

اور روسی ذہن کا موجودہ منفی رجحان ہمیشہ باقی نہیں رہے گا، کیونکہ کوئی عمرانی نظام دہریت کے اساس پر باقی نہیں رہ سکتا، جونہی اس ملک میں حالات ٹھیک ہو جائیں گے اور اس کے باشندوں کو اطمینان سے غور کرنے کا وقت ملے گا۔ وہ مجبوراً اپنے نظام کی کوئی مثبت بنیاد تلاش کریں گے۔

چونکہ بالشویت کے ساتھ خدا کا قائل ہونا اور اسلام قریب قریب ایک ہی چیز ہیں، اس لئے مجھے ذرا بھی تعجب نہ ہوگا، اگر کچھ زمانے بعد روس اسلام کو ہضم کر لے یا اسلام روس کو، اس کا دارومدار بڑی حد تک اس حالت پر ہوگا جو ہندوستانی مسلمانوں کی نئے دستور میں ہوگی۔"

انقلاب روس سے اسلامی تصور مملکت اور اسلام کے اقتصادی اور معاشی نظام کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے، اقبال نے "قل العفو" کی تشریح انقلاب روس کی روشنی میں کی ہے ؎

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ رفتار
اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار

جو حرف "قل العفو" میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

وسط ایشیا روس کی اسلامی ریاستوں، بالخصوص وسط ایشیا سے اقبال کو بڑی غیر معمولی دلچسپی تھی، ایک طرف تو وہ اس نئے تجربے کو بڑی قدر کی نظر سے دیکھتے تھے جس کی وجہ سے وسط ایشیا میں نئے سرے سے زندگی کی چنگاری سُلگ رہی تھی۔ دوسری طرف موسیٰ جار اللہ کے زیر اثر وہ بڑھتی ہوئی دہریت سے خائف بھی تھے میاں بشیر احمد نے ملفوظات میں ان کا ایک برا معنی جملہ نقل کیا ہے "وسط ایشیا کے قلب پر ایک پٹری جمی ہوئی ہے جس کو میں ٹکڑے ٹکڑے کر دینا چاہتا ہوں"

اقبال کو اس کا کافی احساس تھا کہ اس پٹری کو اشتمالی نظام نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے: انقلاب کے بعد لبما چی قزاقوں کا طبقاتی پس منظر بدل گیا تھا؛ اور اقبال نے کبھی اشتمالی نظام کے مقابل لبماچی بغاوت کی تائید نہیں کی، حالانکہ لبماچیوں کو ایک زمانے میں انور پاشا کی مدد بھی مل رہی تھی، اقبال کو اس کا احساس تھا کہ وسط ایشیا کی اسلامی ریاستوں کو حقیقی حق خود ارادیت حاصل ہے۔ اور پاکستان کے لئے معاشری اور اقتصادی حق خود ارادیت کا تصور اقبال نے ممکن ہے ایک حد تک روس کے اشتمالی رہنماؤں کے نظریوں سے اخذ کیا ہو، ۱۹۲۳ء تک ان ریاستوں میں مذہب کو بالکل نہیں چھیڑا گیا

یہاں تک کہ ملاؤں کو بھی اپنی بدعتیں پھیلانے میں کوئی خاص دقت نہیں ہوتی تھی، لیکن وسطِ ایشیا میں اسلامی تعلیم اتنی مسخ ہو گئی تھی جتنی شاید دنیا کے کسی حصے میں نہیں تھی، مذہب بالکل ملاؤں کے ہاتھ میں آگیا تھا، جس کو وہ اپنی نفسانی اغراض کے لئے استعمال کرتے تھے، جہالت اور پستی کی انتہا نہیں تھی اس لئے جب روس کی جمہوریت شوروی نے ملائیت کے خلاف جہاد شروع کیا تو یہ ایک ایسی تحریک تھی جس سے اقبال کو دلی اتفاق تھا، بہرحال سمرقند، بخارا کی کفِ خاک سے اقبال کی بڑی امیدیں وابستہ تھیں اور جب وہ سمرقند و بخارا کا ذکر کرتے ہیں بڑی امید و آرزو اور مستقبل کے اطمینان کے ساتھ کرتے ہیں، نام تو انہوں نے چنگیز اور تیمور کے لئے ہیں، مگر اس سے دراصل اس امتزاج یافتہ معاشرے کا جاہ و جلال مراد ہے، جس میں اسلام اور اشتمالیت برابر کے شریک ہوں:۔

چنگِ تیموری شکست، آہنگِ تیموری بجاست
سر بروں می آرد از خاکِ سمرقند دگر

از خاکِ سمرقندے ترسم کہ دگر خیزد
آشوبِ ہلاکوئے، ہنگامۂ چنگیزے

خود اپنی عقیدت، اور وسطِ ایشیا میں اپنے یقین کے متعلق لکھتے ہیں:۔

اگرچہ زادۂ ہندم فروغِ چشمِ من است
زِ خاکِ پاکِ بخارا و کابل و تبریز

وہ سمرقند و بخارا جن کو حافظ شیراز نے اپنے محبوب کے سیاہ خال کے عوض بیچ دیا تھا، اقبال کے نزدیک ایک نئے نظام کا پتہ دیتے ہیں اقبال کے اشارات سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا خیال تھا کہ یہیں اسلام اشتمالیت، لَا اور اِلَّا کا امتزاج ہوگا۔

لَا اور اِلَّا لا اور الا کی بحث اقبال کے کلام اور ان کے سیاسی تفکر میں بہت پرانی ہے اور بڑی اہم حیثیت رکھتی ہے اشتمالیت اور اسلامی اشتراکیت میں اصلی فرق یہی لَا اور اِلَّا کا ہے، یہ اصطلاح اقبال نے الہیات اور تصوف سے مستعار لی ہے، اور شروع شروع میں اس کا سیاست سے کوئی خاص تعلق نہیں تھا، جیسے اس شعر میں

نفیِ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا
لَا کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلَّا اللہ کا

بہت جلد یہ اصطلاح وجدانیات سے اقتصادیات کی طرف منتقل ہو گئی ہے

کہنہ را در شکن و باز بہ تعمیر خرام
ہر کہ در ورطۂ "لا" ماند و "اِلّا" نرسید

لا اور الّا اقبال کے نزدیک زندگی کی جدلیت میں منفی اور مثبت مقامات کے مماثل ہیں۔ لا انقلاب کا تخریبی پہلو ہے اور الّا تعمیری۔ لا سے جلال ظاہر ہے اور الّا سے جمال۔ "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" میں اقبال نے لا الٰہ الّا اللہ کی سیاسی اور اقتصادی تعبیر کی ہے، لا اور الّا دونوں کی ترکیب اور یکجائی احتساب کائنات کا ذریعہ ہے۔ لا کا مقام تخریبی اور حرکی ہے، الّا کا مقام تعمیری ہے، اور تعمیر کے بعد کا سکون الّا ہی سے حاصل ہوتا ہے، باطل کے سامنے لا کہنا ضروری ہے تاکہ انسان کشمکش کرے یہی لا انقلابی حرکت پیدا کرتا ہے۔

نکتہ می گویم از مردانِ حال — امتاں را لا جلال، الّا جمال
ہر دو تقدیر جہانِ کاف و نون — حرکت از لا زاید، از الّا سکون
لا و الّا احتسابِ کائنات — لا و الّا فتحِ بابِ کائنات
در جہاں آغازِ کار از حرفِ لاست — ایں نخستیں منزلِ مردِ خداست
ملتے کز سوزِ او یک دم تپید — از گلِ خود خویش را باز آفرید
پیشِ غیر اللہ لا گفتن حیات — تازہ از ہنگامۂ او کائنات
بندہ را با خواجہ خواہی در ستیز — تخمِ لا در مشتِ خاکِ او بریز
ہر قبائے کہنہ چاک از دستِ او — قیصر و کسریٰ ہلاک از دستِ او

آگے چل کے وہ لکھتے ہیں کہ یورپ کی طبقاتی جنگ میں روس کا اشتراکی انقلاب

لا کی قدر کی نمود ہے ۔

ہم چناں بینی کہ در دورِ فرنگ — بندگی با خواجگی آمد بجنگ

روس را قلب و جگر گردید خوں — از ضمیرش حرفِ لا آمد بروں

آں نظامِ کہنہ را برہم زد است — تیز نیشے بر رگِ عالم زد است

کردہ ام اندر مقاماتش نگہ — لا سلاطیں ، لا کلیسا ، لا الٰہ

اقبال کا یہ اجتہاد ہے کہ چونکہ تخریب اور دہریت کی منزل پہ کوئی تمدن اساسی طور پہ قائم نہیں رہ سکتا اس لیے بہت جلد روسی اشتمالیت کو مثبت یعنی ایمانی تعمیر کی تلاش کرنی پڑے گی ، نفی سے اثبات اور جلال سے جمال کی طرف آنا پڑے گا ، حیات اور کائنات کا قانون یہی ہے ، حرکت کا رجحان جمال سے جلال کی طرف ہے لا یعنی تخریب کی ضرورت ہے ، پھر بھی باقی رہے گی مگر باطل اور استبداد سے مقابلے کے لیے ۔

آیدش روزے کہ از زورِ جنوں — خویش را زیں تند باد آرد بروں

در مقامِ لا نیاساید حیات — سوئے الا می خرامد کائنات

لا و الا ساز و برگِ امتاں — نفی بے اثبات مرگِ امتاں

در محبت پختہ کے گردد خلیل — تا نگردد لا سوئے الا دلیل

اے کہ اندر حجرہ ہا سازی سخن — نعرۂ لا پیش نمرودے بزن

ہر کہ اندر دست او شمشیرِ لاست — جملہ موجودات را فرماں رواست

روس کے نام جمال الدین افغانی کے پیغام میں بھی اسی پر زور دیا گیا ہے کہ انقلاب کا منفی عمل تو ہو چکا، اب مثبت عمل کی ضرورت ہے۔ ضرورت ہے کہ جمال (و جلال) کی قدریں پیدا کی جائیں۔ قیصریت کے خاتمے کے لیے بے شک طبقاتی جنگ کے ابتدائی مرحلے پر لا کی ضرورت تھی، مگر متحد انسانیت کی تعمیر کے لیے اِلّا کے سوا، اقبال کے نزدیک اجتماعی زندگی کے لیے اور کوئی راستہ نہیں ہے

کردہ کارِ خداوندان تمام | بگذر از لا جانبِ اِلّا خرام
در گذر از لا اگر جوینده | تا رہِ اثبات گیری زنده
اے کہ می خواہی نظامِ عالمے | جستہ ای او را اساسِ محکمے ؟

اقبال کے کلام میں اشتراکیت پر سب سے سخت اعتراض جمال الدین افغانی کی زبانی ہے، یہ اعتراض ممکن ہے کہ اقبال کا اپنا نہ ہوتا اور جمال الدین افغانی سے بحیثیت کردار کرایا گیا ہو، (جاوید نامہ میں نغمۂ ابو جہل بھی ہے) لیکن اس اعتراض میں بعض مصرعے ایسے سخت ہیں کہ جن کی نہ توجیہہ کی جا سکتی ہے، اور نہ ان کو اقبال کے اشتراکی تصورات سے مربوط کیا جا سکتا ہے مثلاً یہ شعر

رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک
جز بتن کارے ندارد اشتراک

دین آں پیغمبر حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس

جمال الدین افغانی کی زبانی اقبال نے ملوکیت اور اشتراکیت پر ایک ساتھ حملہ کیا ہے۔ یہ ایسی غلطی نہیں ہے جو جمال الدین افغانی سے سرزد ہو سکتی تھی، مگر الفاظ تو بہرحال اقبال کے ہیں اور اقبال کو اس مقام پر رجعت کے الزام سے بری کرنا مشکل ہے۔ اشتراکی و ملوکیت کا موازنہ وہ افغانی کی زبانی یوں کراتے ہیں ؎

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیاں ایں دو سنگ آدم زجاج
غرق دیدم ہر دو را در آب و گل
ہر دو تن را روشن و تاریک دل

لا اور الا کا فرق وہ بنیادی فرق ہے جس سے اشتمالیت اور اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے تصور میں فرق پیدا ہوتا ہے، اشتمالیت اور اقبال کی اسلامی اشتراکیت میں معاشی نظام کا تصور یکساں ہے، مگر ساتھ ساتھ بعض بڑے اہم اور بنیادی اختلافات ہیں۔

مادی جاہلیت اور مذہبی واردات

سب سے بڑھ کر یہ کہ اقبال نے اشتراکیت کو مذہبی رنگ دینے کی کوشش کی ہے۔ خالص مارکسی نقطۂ نظر سے اس کے متعلق کمیونسٹ مینی فسٹو میں قول فیصل موجود ہے جو الزامات اشتمالیت پر مذہبی، فلسفیانہ یا زیادہ تر علمی نقطۂ نظر سے لگائے جاتے ہیں، وہ اس قابل نہیں کہ سنجیدگی سے اُن کا جائزہ لیا جائے۔ کیا یہ سمجھنے کے لیے گہرے وجدان کی ضرورت ہے کہ انسان کے ایمان، نقاطِ نظر اور تصورات، قصہ مختصر انسان کا شعور اس کی مادی زندگی، اس کے سماجی تعلقات اور اس کی عمرانی زندگی کے حالات کی ہر تبدیلی کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ تاریخ ادیان سے بجز اس کے اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح مادی پیداوار میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، اسی تناسب سے بہ اعتبار صفت ذہنی پیداوار میں بھی تبدیلی ہوتی ہے۔ ہر عہد میں حاوی اور حکمراں تصورات ہمیشہ اس عہد کی حکمران جماعت کے تصورات ہوا کیے ہیں!

عیسائی اشتراکیت پر بھی مارکس نے آگے چل کے اعتراض کیا ہے۔ جس طرح پادری زمیندار کے ہاتھ میں ہاتھ دے کے چلتا ہے اسی طرح، مقدس عیسائی، اشتراکیت زمیندار اشتراکیت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے!!

"عیسائی رہبانیت کو اشتراکی رنگ دینے سے زیادہ آسان
کوئی اور بات نہیں۔ کیا عیسائیت نے ذاتی ملکیت کے خلاف، شادی کے
خلاف، ریاست کے خلاف تبلیغ نہیں کی؟ کیا ان کی بجائے اس عیسائیت نے
فیاضی، فقر، کنوارپن، اپنے جسم کو دکھ پہنچانے، رہبانی زندگی اور مادر کلیسا
کی تبلیغ نہیں کی؟ عیسائی اشتراکیت (دراصل) وہ مقدس پانی ہے جس
سے پادری امرا کی دلی جلن کی تقدیس کرتا ہے۔"

مارکسزم، انگلز کی جو تشکیل ہمیں لینن کی تحریروں میں ملتی ہے۔ اس میں تو مارکس
کے بنیادی تصورات میں کسی قسم کی ترمیم کو جائز نہیں سمجھا گیا، اور لینن کا
ہے کہ ان میں سے اکثر تحریروں کی نوعیت مذہب کا [illegible] ہے۔ لینن کی
مشہور کتاب "مادیت اور تجربی تنقید" کا موضوع ہے۔ اینگلز کی طرح لینن نے
بھی فلاسفہ کو دو گروہوں عینیت پرستوں اور مادہ پرستوں میں تقسیم
کیا ہے۔ مادیت اشیا کو کسی نفس یا ذہن سے الگ مانتی ہے۔ اس کے
نزدیک اعیان اور احساسات ان مادی اشیا کی نقلیں یا تصویریں ہیں۔
اس کے برعکس عینیت کا دعویٰ یہ ہے کہ اشیا ذہن سے خارجی طور
پر موجود نہیں، اشیا احساسات کا مجموعہ ہیں، روح اور جسم کی ثنویت
کو مادیت نے بھی حل کیا ہے۔ اور عینیت نے بھی۔ مادی وحدت پرستی یا
مادیت میں روح یا بدن کی ثنویت کا حل یہ دعویٰ ہے کہ روح بدن سے،

آزاد طور پر موجود نہیں، رُوح کی حیثیت ثانوی ہے اور وہ ذہن کا ایک عمل اور خارجی دُنیا کا عکس ہے، یعنی وحدت پرستی کے نزدیک رُوح بدن ثنویت اس طرح تحلیل ہوتی ہے کہ رُوح بدن کا عامل نہیں، اس لئے رُوح قدیم ہے۔ اور "ماحول" اور "خودی" کی بقا عناصر کی ایک ہی طرح کی ترکیب میں نمایاں ہے۔

لینن نے اس کتاب کے دقیق مباحث میں ماخ، اوے ناریس، بوگدانوف بازاروف، والنٹینوف وغیرہ پر یہ الزام لگایا ہے کہ انھوں نے جہاں کہیں مارکس اور اینگلز کے مادی تصورات میں ترمیم یا اُن کی غیر مادی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے، وہاں نہ صرف یعنی بلکہ ایک طرح کا واہمہ مذہبی محرک کارفرما ہے جس کی روح عمل مادیت کے بالکل برعکس ہے۔ مادی جدلیت کے لئے حقیقت محض اور انسانی حیثیت کے درمیان کوئی ناقابل عبور سرحد حائل نہیں، کیونکہ انسانی تفکر بہ اعتبار صلاحیت و عمل حقیقت محض کو پیش کرتا ہے جو خود انسانی حقیقتوں کے ایک جملہ مجموعے سے مرکب ہے، اس سے ان ترمیم کرنے والے نام نہاد اشتراکیین کے تفکر کو تقویت نہیں پہنچتی کیونکہ مادی جدلیت میں اضافیت کا ایک خاص مفہوم ہے، ہیگل نے اپنے زمانے میں تشریح کی تھی کہ جدلیات میں اضافیت، نفی و ہریت کا عنصر شریک ہے، لیکن اسے اضافیت میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا، مارکس اور اینگلز کا مادی

جدلیت میں یقینی طور پر اضافیت شامل ہے، لیکن اُسے بالکلیہ اضافیت میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا، یعنی مادی جدلیت تمام علم کی اضافیت کی ان معنوں میں قائل نہیں کہ واقعی یا معروضی حقیقت سے انکار کیا جائے؛ بلکہ ان معنوں میں قائل ہے، اس حقیقت تک ہمارے علم کی رسائی کے حدود تاریخی طور پر پابند ہیں۔

مادی جدلیت میں زمان و مکان کا جو نظریہ ہے، وہ عینی فلسفے میں زمان مکان کے نظریے سے مختلف ہے، وہ نہ صرف برگساں اور اقبال کے تصورِ زمان و مکاں کے متضاد ہے، بلکہ جدید ترین طبیعی نظریوں مثلاً سر آرتھر ایڈنگٹن کی بعض دریافتوں کے بھی بالکل برعکس ہے، چنانچہ اسی کتاب "مادیت اور تجربی تنقید" میں لینن نے لکھا ہے "مادیت جب واقعی یا معروضی حقیقت کے وجود کو تسلیم کر لیتی ہے یعنی یہ تسلیم کر لیتی ہے کہ مادہ ہمارے ذہن سے آزاد طور پر متحرک ہے تو مادیت کے لئے یہ بھی واجب اور لازمی ہے کہ وہ زمان و مکان کی معروضی حقیقت کو تسلیم کرے، کانٹ کے مکتب کے تصورات کے بالکل برعکس جو اس مسئلے میں عینیت کی طرفداری کرتا ہے اور زمان و مکان کو معروضی حقیقتیں نہیں قرار دیتا بلکہ انسانی فہم کی اشکال تصور کرتا ہے۔" فائرباخ اور انیگلز نے زمان و مکان کے مظہری اور

لا ادری تصورات کو یکساں رد کر دیا ہے۔ عالم بجز متحرک مادے کے
اور کوئی شے نہیں اور متحرک مادہ کی حرکت زمان و مکان کے اندر ہونی ضروری
ہے۔ زمان و مکان کے متعلق انسانی تصورات اضافی ہیں لیکن یہ اضافی تصورات
حقیقت محض کی تشکیل کرتے ہیں۔ انسانی تصور زمان و مکان میں جو تبدیلیاں
ہوتی رہتی ہیں وہ اُن سے زمان و مکان کی معروضی حقیقت کی تنقیص بالکل اسی
طرح نہیں ہو سکتی جیسے متحرک مادے کی ساخت اور اشکال کے متعلق سائنسی
معلومات کی تبدیلی سے خارجی عالم کی معروضی حقیقت میں کوئی فرق واقع
نہیں ہوتا۔ اینگلز نے ڈیوہرنگ کو تنبیہ کی تھی کہ زمان و مکان کی معروضی حقیقت
سے انکار نظریاتی طور پر فلسفیانہ انتشار ہے اور عملی طور پر یہ مذہبیت
کے آگے ہتھیار ڈال دینا یا بالکل بے غافت ہو جانا ہے۔ زمان و مکان کے
متعلق جن تصورات کو لینن نے ۱۹۰۸ء میں "مادیت اور تجربی تنقید" میں
دہرایا ہے وہ موجودہ طبیعیات کے جدید ترین نظریوں سے پہلے قلمبند کیے
جا چکے تھے۔ اب آئن اشٹائن اور ان کی تحقیقات کے اضافی نظریہ زمان و
مکان نے کس حد تک قبول کر لیا ہے مجھے معلوم نہیں۔ ۱۹۱۰ء میں لینن کی
رائے کچھ یہ تھی کہ سائنس دانوں کے اس قول کا کہ "مادہ غائب ہو رہا ہے"
محض یہ مطلب ہے کہ وہ حدود جن کے اندر ہم مادے سے واقف تھے،
غائب ہو رہی ہیں اور ہمارا علم گہرا ہوتا جا رہا ہے۔ مادے کے

وہ خصائص غائب ہو رہے ہیں جنہیں ہم قطعی، غیر متبدل اور ابتدائی سمجھتے
تھے، یہ خصائص اب اضافی ثابت ہو چکے ہیں اور مادے کی محض چند حالتوں
میں نمایاں ہیں، کیونکہ مادے کی واحد "خصوصیت" جس کو تسلیم کرنے کے لئے
فلسفیانہ مادیت مجبور ہے کہ مادہ ایک معروضی حقیقت ہے جو ہمارے
ذہن سے علیحدہ اور آزاد طور پر موجود ہے۔ ذرا آگے چل کے لینن نے
لکھا ہے محض اسی وجہ سے کہ ماہرین طبیعیات جدلیات سے واقف
نہیں تھے۔ جدید طبیعیات عینیت کی طرف بھٹک گئی، ماہرین طبیعیات
نے جب عناصر اور مادے کے تمام معلوم خصائص کے غیر متبدل ہونے
سے انکار کیا تو وہ انجام کے طور پر مادے سے بھی انکار کر بیٹھے
یعنی انہوں نے طبیعی عالم کی معروضی حقیقت کو تسلیم کرنے سے بھی انکار
کر دیا ہے!

در اصل جدید طبیعیات سے مادی جدلیات کی کوئی لڑائی نہیں
اور بہت سے ماہرین طبیعیات مادی جدلیت کے قائل ہیں جیسا
کہ اسٹالن نے اپنے چھوٹے سے رسالے "جدلیاتی اور تاریخی
مادیت" میں اجمالاً بیان کیا جا چکا ہے، جدلیات مابعد الطبیعیات کی ضد ہے
مارکسی جدلیاتی نظریہ مابعد الطبیعات کے بالکل برعکس، فطرت کو محض اشیا
کا اتفاقی مجموعہ نہیں مانتا۔ نہ وہ یہ مانتا ہے کہ مظاہر ایک دوسرے سے

غیر وابستہ، علیحدہ اور آزاد طور پر موجود ہیں، جدلیاتی نقطۂ نظر سے فطرت ایک مربوط اور مکمل کُل ہے، جس میں اشیا اور مظاہر ایک دوسرے سے عضوی طور پر وابستہ، باہم منحصر اور معین ہوتے ہیں، مابعد الطبیعیات کے بالکل خلاف جدلیات کا یہ دعویٰ ہے کہ فطرت کی حالت جمود، بے حرکتی، سکون اور ٹھہراؤ کی نہیں بلکہ مسلسل حرکت تبدیلی، مسلسل تجدید اور ارتقا کی ہے، جہاں کوئی نہ کوئی شے ہمیشہ اُبھر رہی اور ترقی کرتی ہے اور کوئی نہ کوئی شے منتشر اور فنا ہوتی رہتی ہے، مابعد الطبیعیات کے برعکس مادّی جدلیت اس کی قائل ہے کہ داخلی تضاد تمام اشیا اور مظاہر فطرت میں مضمر ہے ان سب کے منفی پہلو بھی ہیں اور مثبت پہلو بھی ماضی بھی مستقبل بھی ان سب میں کوئی نہ کوئی شے فنا پذیر اور کوئی نہ کوئی شے ارتقا پذیر اور متضاد کیفیتوں کی یہ کشمکش نئے اور پرانے کے درمیان فنا ہونے والے اور پیدا ہوتے ہوئے پہلوؤں کے درمیان غائب ہوتی ہوئی اور ارتقا پاتی ہوئی حالتوں کے درمیان یہ کشمکش ہی عمل ارتقا کا اندرونی مافیہ ہے ان بنیادوں پر مارکسی فلسفیانہ مادّیت کا ایقان ہے، کہ عالم اور اس کے تمام قوانین قابل علم ہے اور یہ کہ قوانین فطرت کے متعلق ہمارا علم جو تجربے اور مشق کے ذریعے پرکھا جا چکا ہو۔ وہ معتبر علم ہے۔ جسے معروضی حقیقت کی توثیق حاصل ہے،

اور یہ کہ دنیا میں ایسی کوئی اشیا نہیں جو نا قابلِ علم ہوں بلکہ صرف ایسی اشیا ہیں جن کا ابھی علم نہیں مگر جن کی دریافت ہوگی اور جو سائنس اور مشق کے ذریعے علم میں لائی جا سکیں گی:

مادّی جدلیات اور مابعد الطبیعیات کے جس تضاد کو اشتمالیین نے بیان کیا ہے اُس سے کہیں زیادہ اساسی اور بنیادی تضاد، مادیت اور مذہبی عینیت میں ہے۔ اس موضوع پر لینن نے مارکس اور اینگلز کے مقابل زیادہ بے باکی سے لکھا ہے۔ اپنے مضمون "اشتراکیت اور مذہب" میں لینن نے لکھا ہے۔ کہ مذہب ان روحانی استبداد کے ذرائع میں سے ایک ہے۔ جو ہر جگہ ان عوام کو دباتے رہتے ہیں، جو پہلے ہی سے مسلسل دوسروں کے فائدے اور منافع کے لیے محنت کرنے، غربت اور حاجت کی وجہ سے خراب خستہ ہیں۔ سرمایہ داروں کے مقابل مزدوروں کی کشمکش میں ان کی لاچارگی کی وجہ سے لازمی طور پر موت کے بعد ایک اس سے اچھی زندگی کا یقین پیدا ہو جاتا ہے بالکل اسی طرح جیسے ارتقا کے ابتدائی مراحل میں وحشی انسان نے، فطرت سے اپنی کشمکش کے دوران میں بہت سے دیوتاؤں، شیطانوں اور معجزوں کو پوجنا شروع کر دیا تھا، وہ لوگ جو غربت کے عالم میں محنت اور مزدوری کرتے ہیں۔ مذہب انہیں اس دنیا میں رضا

اور تسلیم سکھاتا ہے اور انہیں آخرت میں انعام و جزا کی امید سے ڈھارس
دیتا ہے۔ ان لوگوں کو جو دوسروں کی محنت کا پھل کھاتے ہیں مذہب فیاضی
کی تعلیم دیتا ہے اور اس طرح انہیں دوسروں کی محنت کی لوٹ کی تعلیم دیتا ہے
اور آخرت کے لئے بڑا سستا ٹکٹ فراہم کر دیتا ہے۔ پھر لینن نے مارکس
کا قول دہرایا ہے۔ "مذہب عوام الناس کے لئے افیون کی طرح ہے"
مذہب کے مقابل اشتراکیت کا نظام العمل لینن نے یوں متعین کیا
ہے۔ چنانچہ ہر دور جدید اشتراکیت نظریہ کی رو سے مذہب کی حیثیت
اختیاری ہے اور ہر فرد کو حیات بعد الموت کے عقیدہ سے آزادی
دلائی گئی ہے، اور وہ اس طرح وہ انہیں اسی دنیا میں اچھی اور بہتر زندگی
بسر کرنے کے لئے امروز کی لڑائی میں منظم بنا رہی ہے۔ آگے چل کے
اقبال کے بالکل برعکس لینن نے لکھا ہے کہ ہمارا مطالبہ ہے کہ جہاں تک
حکومت کا تعلق ہے، مذہب کو ایک خانگی معاملہ سمجھا جائے لیکن کسی حالت
میں بھی ہم اپنی اشتراکی پارٹی میں مذہب کو خانگی معاملہ بھی برداشت
نہیں کر سکتے۔ باوجود لینن کے اس قدر قطعی فیصلے کے شروع شروع میں
مسلم وسط ایشیا کی جمہوریتوں میں مذہبی ایقان رکھنے والے افراد کو بھی اشتراکی
پارٹی کی رکنیت کی اجازت دی گئی۔ حکومت کو مذہب سے کوئی سروکار نہیں
رکھنا چاہئے اور عبادت گاہوں یا مذہبی اداروں کو کسی قسم کی امداد نہیں

نہیں چاہیئے۔ مذہب کی بنا پر شہریوں کے حقوق میں کسی طرح کا فرق
نہیں ہونا چاہیئے۔ اقبال کے تصورات سے بالکل متضاد طور پر لینن کا
قول فیصل یہ ہے کہ مذہب اور سیاست، مملکت اور کلیسا میں مکمل علیحدگی
ہونی چاہیئے۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس لحاظ سے کہ اشتمالی نظام العمل کی پوری
بنیاد مادی فلسفے پر ہے۔ اپنے نظام العمل کی تشریح کرتے ہوئے اشتمالیوں
کو لازمی طور پر مذہب کی تاریخی اور سماجی بنیادوں کی بھی وضاحت کرنا پڑتی
ہے۔ اس طرح دہریت کا پرچار لازمی طور پر اشتمالی نظام العمل کے اخلاقی
محرکات سے ہٹ جاتی، لینن کہتا ہے۔ اس لئے ہمیں اپنے نظام العمل میں
اس کا اعلان نہیں کرنا چاہیئے کہ ہم دہریئے ہیں۔ نہ مزدوروں کو جنہیں ابھی تک
پرانے تعصبات سے عقیدت ہے۔ ہمیں انہیں اپنی پارٹی سے اور قریب
آنے سے نہیں روکنا چاہیئے۔"

اپنے ایک اور مضمون "مذہب کے متعلق مزدوروں کی جماعت کا رویہ" میں
لینن نے انگلز کے متعدد حوالے دیئے ہیں، جن کا مقصد بھی قریب قریب
یہی ہے کہ اشتمالیوں کو کھلے الفاظ میں دہریت کا اعلان نہیں کرنا چاہیئے
کیونکہ اس سے مذہب میں نئی زندگی تازہ ہو جائے گی۔ اور نتیجے کے طور پر
انگلز نے یہی رائے قائم کی ہے کہ جب تک اشتمالی حکومت کا تعلق
ہے وہ مذہب کو فقط ایک خیالی اعتقاد کے باقی رکھنے کی اجازت دے دیتی

کی اشتمالیت جماعت اپنے اراکین کی حد تک مذہبیت کی اجازت نہیں دے سکتی، اس کی زیادہ تفصیل لینن نے آگے چل کے یوں بیان کی ہے۔ "اگر

کوئی پادری ہمارے کام میں مدد دینے کے لئے ہمارے ساتھ شریک ہو اگر وہ خلوص اور صدق دل سے پارٹی کا کام انجام دے اور پارٹی کے پروگرام کی مخالفت نہ کرے، تو ہم اس کو اشتراکی جمہوریت کی صفوں میں شامل کر سکتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں ہمارے نظام العمل کی روح و اصول اور پادری کے مذہبی اعتقادات میں جو تضاد ہوگا وہ ایک ایسا معاملہ سمجھا جائے جس میں پادری خود آپ اپنی تنقیص کر رہا ہے، اور یہ اس کا اپنا ذاتی معاملہ ہے، کوئی سیاسی جماعت اپنے اراکین کا یہ دیکھنے کے لئے امتحان نہیں کر سکتی، کہ ان کے فلسفے اور پارٹی کے نظام العمل میں کہاں کہاں تضاد ہے . . . لیکن اگر کوئی پادری اشتراکی جمہوری (اشتمالی) پارٹی میں شامل ہو جائے اور وہ اپنا واحد مقصد مذہبی خیالات کی اشاعت قرار دے پارٹی کو اسے رکنیت سے خارج کر دینا پڑے گا۔

لینن نے بہر حال اقبال اور کنٹربری کے اسقف اعظم کے لئے جگہ نکال ہی دی ہے۔ "اشتراکی جمہوری (اشتمالی) پارٹی میں ہمیں نہ صرف ایسے مزدوروں کو شامل کرنا چاہیئے، جن کا اعتقاد خدا پر باقی ہے، بلکہ ہمیں اپنے مزدوروں کو بھرتی کرنے کے لئے اپنی مساعی کو دو چند

کرنا چاہیئے ۔ ہم اس کے قطعی مخالف ہیں کہ مزدوروں کے مذہبی احساسات کو ذرا سی بھی ٹھیس لگائی جائے، ہم انہیں اس لئے اپنی پارٹی میں بھرتی کرنا چاہتے ہیں کہ اپنے پروگرام کی انہیں تعلیم دیں اس لئے نہیں کہ مذہب کے خلاف ایک عملی جنگ کا آغاز کریں۔"

اسلامی اشتراکیت

یہ رعایت محض عارضی اور سیاسی مصالح کی بنا پر ہے، ورنہ مذہبی اعتقاد اور ایقان کا مادی جدلیت میں قطعاً کوئی مقام نہیں، اقبال اس کو "لا" کا مقام کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ نفی بے اثبات ہے۔ یہ وجدانی سطح پر معاشی انقلاب کا تخریبی انکار ہے، اس کے مقابلے میں وہ اسلامی اشتراکیت کا تصور قرآن کی تعلیم سے اخذ کرتے ہیں، یہ "اِلّا" کا مقام ہے، قبل اس کے کہ اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے تصور پر نظر ڈالی جائے، اسلام کی تعلیم سے عام طور پر جو اشتراکی نظریہ اخذ کیا جاسکتا ہے، اس کا ذکر مناسب ہوگا، مولینا حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی نے ایک کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" کے عنوان سے لکھی ہے ۔ اس میں انہوں نے قرآنِ مجید کی آیتوں اور مفسرین کی تشریحات سے اسلامی اشتراکیت کے تصورات کو واضح کیا ہے، شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ سے انہوں نے ایک بڑا اقتباس نقل کیا ہے جس سے اسلام کے معاشی نظام پر روشنی پڑتی ہے :-

پس[1] جب یہ فاسد مادہ وبا کی طرح پھیل گیا، اور لوگوں کے دلوں میں سرایت کر گیا تو ان کے نفوس ونابت دخست سے بھر گئے اور ان کی طبائع، اخلاقِ صالحہ سے نفرت کرنے لگیں، اور ان کے تمام اخلاقِ کریمانہ کو گھن لگ گیا، اور یہ سب اس فاسد معاشی نظام کی بدولت پیش آیا جو عجم وروم کی حکومتوں میں کارفرما تھا،،

پھر انہوں نے اس کے مقابلے میں اسلامی نظام کے متعلق شاہ ولی اللہ کا قول یوں نقل کیا ہے[2] "اس (اسلامی) نظام میں فارس وروم کے فاسد نظام کی قباحت کو اس طرح ظاہر کیا کہ معاشی زندگی کے ان تمام اسباب کو یک قلم حرام قرار دیا جو عوام اور جمہور پر معاشی دستبرد کا سبب بنتے اور عیش پسندیوں کی راہیں کھول کر حاجاتِ دنیوی میں بیجا انہماک کا باعث ہوتے ہیں، مثلاً مردوں کے لئے سونے چاندی کے زیورات اور حریر و دیبا کے نازک کپڑوں کا استعمال، اور تمام انسانی نفوس کے لئے خواہ مرد ہو یا عورت ہر قسم کے چاندی اور سونے کے برتنوں کا استعمال، اور عالیشان کوٹھیوں اور رفیع الشان محلات وقصور کی تعمیر اور مکانوں میں فضول آرائش

---

[1] حفظ الرحمن سیوہاروی، اسلام کا اقتصادی نظام صفحہ ۲۸

[2] حفظ الرحمن سیوہاروی " " " "

و نمائش وغیرہ کہ یہی فاسد نظام کے ابتدائی منازل اور معاشی نظام کی تباہی کا منشاء و مولد ہیں"

قرآن مجید کی تعلیم یہ ہے کہ حق معیشت سب کے لئے برابر اور مساوی ہے :- "اور رکھے اس زمین میں بوجھل پہاڑ اور برکت رکھی اس کے اندر اور چار دن میں اندازے سے رکھیں اس میں اُن کی خوراکیں جو برابر ہیں حاجتمندوں کے لئے" (حم سجدہ)

اقبال کے کلام میں بار بار "قل العفو" کی طرف اشارہ ہے اور یہ اسلامی اشتراکیت کے نظریہ کا سنگ بنیاد ہے، سورۂ البقر میں یہ آیت ہے :- "یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو" (وہ تم سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں، کہدو کہ حاجت سے زیادہ مال)

ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ"

اس آیت اور سورہ البقر کی ایک اور آیت کی تشریح کرتے ہوئے شیخ الہند مولانا محمود الحسن کا قول یوں نقل کیا گیا ہے [1] "جملہ اشیائے عالم بدلیل فرمان واجب الاذعان خلق لکم ما فی الارض جمیعا تمام بنی آدم کی مملوک معلوم ہوتی ہیں، یعنی غرض خداوندی تمام اشیاء کی پیدائش

[1] حفظ الرحمن سیوہاروی :- اسلام کا اقتصادی نظام صفحہ ۲۰۴ (ماخوذ از الفلاح الامام)

سے رفع حوائج جملہ ناس (انسان) ہے اور کوئی شے فی حد ذاتہ کسی کی ملوک خاص نہیں بلکہ ہر شے اصل خلقت میں جملہ ناس میں مشترک ہے اور من وجہ سب کی مملوک ہے ہاں بوجہ رفع نزاع وحصول انتفاع قبضہ کو علت ملک مقرر کیا گیا ہے اور جب تلک کسی شے پر ایک شخص کا قبضہ تامہ مستقلہ باقی رہے، اس وقت تک کوئی اور اس میں دست درازی نہیں کر سکتا؛ ہاں خود مالک وقابض کو چاہیئے کہ اپنی حاجت سے زیادہ پر قبضہ نہ رکھے بلکہ اس کو اوروں کے حوالے کر دے، کیونکہ باعتبار اصل اوروں کے حقوق اس کے ساتھ متعلق ہو رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ مال کثیر حاجت سے بالکل زاید جمع رکھنا بہتر نہ ہوا، گو زکوٰۃ بھی ادا کر دی جائے، اور انبیا اور صلحا اس سے اجتناب رہے، چنانچہ احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے بلکہ بعض صحابہ وتابعین وغیرہ نے حاجت سے زاید مال رکھنے کو حرام ہی فرما دیا، بہر کیف غیر مناسب وخلاف اولیٰ ہونے میں تو کسی کو کلام ہی نہیں، اس کی وجہ یہی ہے کہ زاید علی الحاجۃ سے اس کی تو کوئی غرض متعلق نہیں اور اوروں کی ملک "من وجہٍ" اس میں موجود، تو گویا شخص مذکور من وجہٍ مال غیر پر قابض ومتصرف ہے۔"

حفظ الرحمان سیوہاروی نے ابن حزم سے ایک روایت نقل کی ہے[1]

---

[1] اسلام کا اقتصادی نظام صفحہ ۴۴

حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا، جس بات کا مجھے آج اندازہ ہوا ہے اگر اس کا پہلے سے اندازہ ہو جاتا تو میں کبھی تاخیر نہ کرتا اور بلاشبہ ارباب ثروت کی فاضل دولت لے کر فقراء و مہاجرین میں بانٹ دیتا۔"

آیات قرآنی کی بناء پر یہ نتیجہ نکلتا ہے[1] "دولت اور سرمایہ داری کے وہ اصول قطعاً ناقابلِ تقسیم ہیں، جن میں احتکار اور اکتناز کی کوئی صورت بھی ہو سکے اور ان سے دولت و کنز پھیلنے اور تقسیم ہونے کی بجائے سمٹ کر خاص حلقوں اور مخصوص طبقوں میں محدود ہو جائے اور اس طرح عام انسانی زندگی کو مفلوک الحال بنا دے، اکتناز و احتکار کی حرمت اور انفاق کے وجوب کے لئے ذیل کی آیات قابلِ توجہ ہیں:-"

"اور جو لوگ خزانہ بنا کر رکھتے ہیں سونے اور چاندی کو اور اس کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، سو ان کو دردناک عذاب کی خوشخبری دے دو۔ جس روز کہ اس مال پر جہنم کی آگ دہکائی جائے گی، پھر اس سے داغی جائیں گی ان کی پیشانیاں، پہلو، اور ان کی پیٹھ، اور کہا جائے گا، یہ ہے وہ خزانہ جو تم نے اپنے واسطے گاڑ رکھا تھا اور چکھو مزہ اپنے گاڑنے کا۔" (توبہ)

---

[1] اسلام کا اقتصادی نظام صفحہ ۱۵

"ایسا نہ ہو کہ مال و دولت صرف دولتمندوں ہی میں محدود ہو کر رہ جائے" (حشر)

اور جو ہم نے تم کو دیا ہے اُس میں سے پہلے ہی خرچ کر لو کہ تم میں سے کسی کے پاس موت آموجود ہو" (منافقون)

"اور اللہ کی راہ میں خرچ کرو اور اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو" (البقرہ)

مہاجنی نظام اور سرمایہ داری کی دو بڑی لعنتوں یعنی سود خواری اور ہر طرح کی قمار بازی کے خلاف قرآن مجید میں بڑے سخت احکامات ہیں۔

"اللہ نے خرید و فروخت کے معاملات کو حلال کیا ہے اور سودی کاروبار کو حرام کیا ہے" (البقرہ)

"اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ، ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت ہو تو اس طرح کھا سکتے ہو" (نساء)

"اور کھیتی کٹنے کے وقت اُس کا حق ادا کرو" (اعراف)

مومن کی ایک بڑی قرآنی صفت اِنفاق فی سبیل اللہ ہے، انفاق سے زکواۃ مراد نہیں۔

"اور صبح کے وقت وہ (مومن) اللہ سے معافی طلب کرتے ہیں اور اُن کے مالوں میں حق ہے مانگنے والوں کا اور معاشی زندگی سے ہارے ہوؤں کا

کا" (الذریات)

جو اسلامی نظام قرآنِ مجید سے اخذ کیا جا سکتا ہے، اُس میں ایک خزانہ سرکاری کا وجود ضروری ہے جو اجتماعی ملکیت ہے، بیت المال ان تمام مصارف کا کفیل ہے، جو اجتماعی اور انفرادی ضروریات کے باعث لاحق ہوں، اُسکے مدّاتِ آمدنی یہ ہیں عُشر یا مسلمانوں کی مملوکہ اراضی کی سالانہ مالگزاری، خراج یا ذمیوں کی اراضی کی سالانہ مالگزاری، زکواۃ یا وہ ٹیکس جو مسلمانوں کے منافع اور سرمایہ پر عاید ہوتا ہے، صدقات یا غیر مقررہ ٹیکس جو مسلمان دیں، مالِ غنیمت اور جزیہ یا وہ ٹیکس جو ذمیوں پر اُن کی حفاظت کے معاوضے میں عاید کیا جاتے "ضرائب" یا وہ ٹیکس جو رفاہِ عامہ اور وقتی ضروریات کے لئے عاید کئے جائیں، "اموالِ فاضلہ" یا سرکاری معدنیات کی اور دوسری متفرق آمدنی۔

خلافتِ راشدہ کے دور میں حضرتِ عمرؓ نے خاص طور پر اس کی کوشش کی کہ مسلمانوں کو سرمایہ داری اور قبضہ و ملکیت کا چسکا نہ پڑنے پائے، اور وہ یہ نہ بھولیں کہ تمام زمین خدا کی ملکیت ہے، چنانچہ کتاب الخراج میں قاضی ابو یوسف نے یہ رائے دی ہے کہ "عمرؓ کا یہ فیصلہ کہ مفتوحہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم نہ کیا جائے، ایسی صورت میں جبکہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق کوئی مذکور نہیں تھا، ایک بہترین فیصلہ ہے جس کی جانب خدائے تعالےٰ نے آن کی رہنمائی کی۔"

جزیہ کا مسئلہ ایسا ہے جس پر غیر مسلموں نے ہمیشہ اعتراضات کیے ہیں، لیکن طبری نے خلفائے راشدین کے زمانے کے جس دستور کو قلمبند کیا ہے اُس لحاظ سے دیکھا جائے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ لڑائی یا جہاد میں حصّہ لینا ہر شہری پر لازم تھا۔ مسلمان کے لئے جہاد کی حیثیت فرض کی تھی۔ ذمّی کے لیے لڑائی میں حصّہ لینا ضروری نہیں تھا۔ اس کے بجائے وہ اپنی حفاظت کے (کیونکہ جہاد کا تصوّر یہ تھا کہ وہ مدافعانہ ہو) ایک طرح کا ٹیکس ادا کرے لیکن اگر وہ مسلمانوں کے دوش بدوش جہاد میں حصّہ لے تو اس پر جزیہ عائد نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ فتح جرجان کے موقعے پر جو معاہدہ ہوا اس ایک شرط طبری نے یوں قلمبند کی ہے:

اور تم ذمیوں میں سے جس شخص سے ہم فوجی مدد لیں گے تو اس کی مدد کا یہ مقابلہ ہو گا کہ اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا؛

اسی طرح فتح آذر بائیجان کے معاہدے کی ایک شرط طبری نے یوں بیان کی ہے "اور جو ذمّی مسلمانوں کے لشکر میں حصّہ لے گا اس سال کا جزیہ اسے معاف کر دیا جائے گا"

خالد ابن ولید نے اہل حیرہ کے لیے جو عہد نامہ تحریر فرمایا اُس میں یہ اعلان بھی تھا "اور میں یہ طے کرتا ہوں کہ اگر ذمیوں میں سے کوئی ضعیف پیری

لہ "اسلام کا اقتصادی نظام"

کی وجہ سے ناکارہ ہو جائے یا آفاتِ ارضی و سماوی میں سے کسی آفت میں مبتلا ہو جائے۔ یا ان میں سے کوئی مالدار محتاج ہو جائے اور اس کے اہلِ مذہب اس کو خیرات دینے لگیں تو ایسے تمام اشخاص سے جزیہ معاف ہے اور بیت المال ان کی اور ان کے اہل و عیال کی معاش کا کفیل ہے جب تک کہ وہ دارالاسلام میں مقیم ہیں۔

زراعت کے محاصل وغیرہ میں مسلمان اور غیر مسلم میں کسی طرح کی تفریق یا امتیاز کو جائز نہیں رکھا گیا ہے، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایک حد تک اسلامی تعلیم سے انفرادی ملکیت کو بھی خدا کی (معاشی نقطۂ نظر سے اجتماعی) امانت سمجھنے کا حکم ہے۔ معدنیات، کانیں، یا ایسے ذرائع پیداوار جو پوری قوم کے لئے مفید ہیں کسی ایک فرد کی ملکیت نہیں ہو سکتی معدنیات اور کانوں پر حکومت کا قبضہ ہونا ضروری ہے، ایسی بکثرت احادیث ہیں جن میں سرمایہ داروں او اغنیا کو بار بار تنبیہہ کی گئی ہے کہ مزدور کو اس کی محنت کا پھل پوری طرح ملے۔ ایک حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ بہترین کمائی مزدور کی کمائی ہے[1]

مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے آخر میں اسلامی اور اشتمالی اقتصادی

---

[1] اسلام کا اقتصادی نظام ۔

نظامات کی مشترک قدروں اور احکامات کو گنایا ہے:۔

"اسلامی نظامِ اقتصادی اور اشتراکی نظامِ اقتصادی کے درمیان جن امور میں اتفاق ہے وہ حسبِ ذیل ہیں:۔

۱۔ اکتناز اور احتکار یا جمع دولت اور مخصوص طبقے میں دولت کی تحدید، نہ یہ جائز قرار دیتا ہے اور نہ وہ دونوں ان ہر دو امور کو باطل اور اقتصادی زندگی کے لئے تباہ کن سمجھتے ہیں۔

۲۔ دونوں ضروری سمجھتے ہیں کہ اقتصادی نظام کی اساس و بنیاد عام معاشی مفاد پر قائم اور ہر شخص کو معاش سے حصہ ملے اور کوئی شخص بھی اس سے محروم نہ رہے۔

۳۔ دونوں کا یہ دعوےٰ ہے کہ اقتصادی نظام کے دائرہ میں تمام انسانی دنیا، جغرافیائی طبقاتی اور نسلی و خاندانی امتیازات سے یکسر جدا ہو کر یکساں اور برابر حیثیت میں شمار ہو،

۴۔ ان دونوں کے درمیان اس میں بھی اتفاق ہے کہ جماعتی حقوق انفرادی حقوق پر مقدم ہوں،

۵۔ ان دونوں کے درمیان یہ بھی مسلّم ہے کہ معاشی دستبرد کے ذریعے

۱؎ "اسلام کا اقتصادی نظام" صفحہ ۳۴۳

حاکم و محکوم اور غلام و آقا کا سسٹم قائم نہ ہو سکے، اور قائم شدہ کو مٹا یا جائے"

عالمِ قرآنی مولینا حفظ الرحمٰن کے نزدیک وہ امور ایسے ہیں جن میں اسلامی اقتصادی نظام اور اشتراکی راشتمالی نظام میں اساسی اختلاف ہے، جن میں سے بنیادی یہ ہے کہ اسلام کہتا ہے کہ دولت و ذرائع دولت میں انفرادی ملکیت کو تسلیم کرتے ہوئے، اس کی حدود قائم کر دی جائیں، اشتمالیت کا فیصلہ ہے کہ دولت و ذرائع دولت سے انفرادی ملکیت کو مٹا دیا جائے۔[1] میں نے اس حصے میں حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی کی کتاب سے اس لئے زیادہ مدد لی ہے کہ اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے نظریے سے آزاد طور پر اسلام کے اشتراکی تصورات کا اندازہ ہو سکے، اقبال نے عالمِ قرآنی اور حکومتِ الٰہی کا منظم تصور جمال الدین افغانی کی زبانی جاوید نامہ میں پیش کیا ہے، عالمِ قرآنی وہ عالم ہے، جو ابھی تک ہمارے ضمیر میں مضمر ہے اور جو آفرینش و رواج کا منتظر ہے، وہ کسی نسلی یا قومی تصور کا پابند نہیں، وہ کسی بادشاہ یا سلطان کی حکومت گوارا نہیں کر سکتا، اس میں خلافت کا مفہوم خدمت ہے،

---

[1] اسلام کا اقتصادی نظام۔

عالمے در سینۂ ما گم ہنوز | عالمے در انتظارِ قُم ہنوز
عالمے بے امتیاز خون و رنگ | شام او روشن تر از صبح فرنگ
عالمے پاک از سلاطین و عبید | چوں دلِ مومن کرانش ناپدید
عالمے رعنا کہ فیضِ یک نظر | تخم او افگند در جانِ عمرؓ

اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم تیرہ سو سال پہلے کے نظام کی طرف واپس جاتیں، نہیں یہ نظام خود ایسا ہے کہ اس کا باطن پُر سکون ہے، مگر اس کا ظاہر زمانے کی رفتار کے ساتھ بدلتا رہتا ہے اور تازہ بتازہ نو بنو انقلابات سے اپنی تجدید کرتا رہتا ہے، ؎

باطنِ او از تغیر بے غمے
ظاہر او انقلاب ہر دمے

پھر افغانی کی زبانی اس عالمِ قرآنی کی دوسری خصوصیات بیان کی گئی ہیں، اس عالم میں خدا کی خلافت انسان کو عطا ہوئی ہے، خلافتِ آدم ارتقائے حیات کی تکمیل ہے، جو عشق ایک راز ہے، اس میں جنس کا مسئلہ بھی آجاتا ہے، عالمِ قرآنی کی دوسری خصوصیت حکومتِ الٰہی یا اسلامی اشتراکی جمہوریت کا قیام ہے، یہ اشتراکی جمہوریت اسلامی اس لئے ہے۔ کہ وحیِ حق سب کا فائدہ ملحوظ رکھتی ہے، اس کے برعکس عقل خود بیں دوسرے کو نقصان پہنچا کے خود فائدہ اٹھانا چاہتی ہے، اصلی فاشطیت غیر حق کی

حکومت ہے۔ اور غیر حق کی آمری بنی نوع انسان کے لئے قہر ہوتی ہے، فاشسطی آمریت کے اپنے قواعد و قوانین ہوتے ہیں، جن کے ذریعے وہ ہر طرح کے ظلم اور جور کے جواز کے بہانے تراشتی ہے۔ اور اس کا مقصد یہ ہے کہ سرمایہ دار اور زمین دار اور مالدار ہوتے جائیں اور مزدور اور دہقان اور کمزور ہو جائیں ؂

عقلِ خود بیں غافل از بہبودِ غیر　　سودِ خود بیند، نہ بیند سودِ غیر

وحیِ حق بینندۂ سودِ ہمہ　　در نگاہش سود و بہبودِ ہمہ

غیرِ حق چوں ناہی و آمر شود　　زور ور بر ناتواں قاہر شود

زیرِ گردوں آمری از قاہری است

آمری از ماسوا اللہ کافری است

قاہرِ آمر کہ باشد پختہ کار　　از قوانیں گردِ خود بندد حصار

قاہری را شرع و دستورے دہد　　بے بصیرت سرمہ با کورے دہد

حاصلِ آئین و دستورِ ملوک!

دہ خدایاں فربہ و دہقاں چو دوک

عالمِ قرآنی کی دوسری خصوصیت اس حقیقت پر عمل ہے کہ تمام زمین خدا کی ملکیت ہے۔ انسان کے لئے زمین ایک امانت ہے پیداوارِ دولت اور اجتماعی فائدے کے لئے۔ وہ خدا کو اقبال نے بار بار یاد دلایا ہے کہ زمین

خدا کی ہے اِس کی نہیں۔

دہ خدایا نکتۂ از من پذیر　　رزق و گور از وے بگیر او را مگیر

باطن الارض للہ ظاہر است　　ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

اِس کے معنی زمین سے قطع تعلق یا رہبانیت کی تلقین کے نہیں ہیں
یہ ساری دنیا انسان کی دولت ہے اِس کی تسخیر اور اِس سے ممکنہ افادیت
کا حصول انسان کا فرض ہے۔ لیکن انسان زمین یا ذرائع پیداوار کا آقا
ہو اُن کا غلام نہ بننے پائے۔ وہ ایسا نظام معیشت تخلیق کرے کہ ہر انسان
زمین سے متمتع ہو کوئی نہ زمین کا مالک بنے اور نہ زندگی سے گریز
کر کے رہبانیت اختیار کرے اور زمین سے منہ موڑے اصلی فقر بھوک اور
رہبانی نہیں فقر دراصل سلطانی ہے۔

من نہ گویم در گذر از کاخ و کوے　　دولت تست ایں جہان رنگ و بوے

تیشۂ خود را بکہسار تن بزن　　نور سے از خود و گرد بو بارش بزن

ہر کہ حرف لا الٰہ از بر کند　　عالمے را گم بخویش اندر کند

فقر جوع و رقص و عریانی کجاست

فقر سلطانی است رہبانی کجاست

عالم قرآنی کی ایک بڑی حقیقت یہ ہے اُس کی حکمت خیر کثیر ہے۔
تعلیم کا مقام بڑا بلند ہے اور اُس کے امکانات غیر معمولی ہیں۔ لیکن انسان

کے لیئے بڑا مسئلہ علم کے استعمال کا ہے۔ علم کو انسانیت کی فلاح و بہبود،
کے لیئے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اور تباہی و بربادی کے لئے بھی علم ہی
نے یہ بھی سکھایا۔ کہ جوہر کے پیچھے محض قوّت ہی قوّت ہے۔ اور علم ہی نے
جوہری بم بھی بنایا۔ علم بہر حال ایک تیز تلوار ہے۔ اور جب تک اس کا
مقصد خیر کثیر نہ ہو۔ اس کے کھینچنے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔
مولانا روم کے اس ارشاد کا مطلب یہی ہے ؎

علم را بر تن زنی مارے بود!
علم را بر دل زنی یارے بود

مولانا ہی کے ایک شعر سے اقبال نے عالم قرآن کی حکمت کا ذکر چھیڑا
ہے جو خیر کثیر ہے:

گفت حکمت را خدا خیر کثیر!
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

علم تسخیر کائنات کا بڑا اہم ذریعہ ہے اس کے اثر و نفوذ کی زد سے
کائنات کا کوئی مظہر محفوظ نہیں عشق کے بعد انسان کا سب سے بڑا حربہ
ہے۔ لیکن یہ ضروری ہے۔ کہ علم حق کا پابند ہو اس کا مقصد بنی نوع انسان
کی بھلائی اور خیر ہے۔ علم کو خیر کثیر کا آلۂ کار بنانے کے لیئے ضروری ہے کہ
علم میں عشق اور محبت کی آمیزش کی جائے ؎

علم حرف و صوت را شہپر دہد | پاکیٔ گوہر بہ ناگوہر دہد
نسخۂ او نسخۂ تفسیر کل | بستۂ تدبیر او تقدیر کل

لیکن؛

دل اگر بندد بہ حق پیغمبری است | ور ز حق بیگانہ گردد کافری است
علم را بے سوز دل خوانی شر است | نور او تاریکیٔ بحر و بر است
از جلالش بے جمالے الاماں | از فراقش بے وصالے الاماں
علم بے عشق است از طاغوتیاں | علم با عشق است از لاہوتیاں

آگے چل کے جمال الدین افغانی نے اشتمالی روس کو جو پیغام دیا ہے اس میں وہ اسلام کی اشتراکی تعلیم کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں۔ کہ قرآن سرمایہ دار کے لیے پیغام موت ہے۔ قرآن نے ہمیشہ احتکار کی مذمت کی ہے۔ سود کو حرام قرار دیا ہے زمین سے صرف پیداوار دولت کی اجازت دی ہے مگر زمین یا کسی اور سرمائے کی قطعی ملکیت کی اجازت نہیں دی۔ اور مسلمان کو حکم دیا ہے۔ کہ تیری اپنی بنیادی ضروریات سے زیادہ جو کچھ تیرے پاس ہے اجتماعی مفاد کے لیے وہ سب کچھ دیدے۔

چیست قرآن خواجہ را پیغام مرگ | دستگیر بندۂ بے ساز و برگ
ہیچ خیر از مردک زرکش مجو | لن تنالوا البر حتی تنفقوا

از ربا جاں تیرہ دل چوں خشت و سنگ — آدمی درندہ بے دنداں و چنگ

رزقِ خود را از زمیں بردن رواست — ایں متاعِ بندہ و ملکِ خداست

با مسلماں گفت جاں بر کف بنہ — ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ

سیاسی حکمت دو طرح کی ہو سکتی ہے "پس چہ باید کرد" میں اقبال نے مغرب کی سرمایہ دار اور سامراجی حکمتِ عملی کو حکمتِ فرعونی قرار دیا ہے، اس کے برعکس اسلامی اشتراکیت کی حکمتِ عملی حکمتِ کلیمی ہے۔ یہ وحیِ بر حق ہیں جدید اشتراکی قدروں کی تلاش اور ان کے اساس پر اسلامی اشتراکی جمہوریت کی انقلاب انگیز تخلیق ہے، نبوت جب فرمانِ حق جاری کرتی ہے تو اس کے ساتھ ہی وہ ملوک و سلاطین سے بغاوت سکھاتی ہے یہ حکمتِ کلیمی عقل سے بالاتر ہے اس کے ضمیر سے نئی امتیں پیدا ہوتی ہیں، ان امتوں کی سرداری ایسے درویش کرتے ہیں جو تاج و سپاہ و خراج سے بے نیاز ہوتے ہیں، حکمتِ کلیمی کا درس انقلابی ہوتا ہے؎

بحر و بر از درِ طوفانش خراب — در نگاہِ او پیامِ انقلاب

اس حکومتِ الٰہی کی طرف انہوں نے اسرارِ خودی کے انگریزی دیباچے میں بھی اشارہ کیا ہے پس حکومت اللہ علی الارض سے مراد وہی جمہوریت ہے جس کے افراد کم و بیش یکتا ہوں گے، اور جس کا صدر وہ یکتا ترین فرد ہوگا جس کا امکان اس دنیا میں ہو سکتا ہے، نیٹشے کو اس آئیڈیل

قوم کی ایک جھلک نظر آئی، مگر اس کی دہریت اور مادیت پسندی نے اس کے سارے فلسفہ کو مسخ کر دیا۔"

اس اسلامی اشتراکیت اور مارکسی اشتمالیت میں اور بھی کئی بنیادی تضاد ہیں، مثلاً روح اور مادے کی اصلیت کا مسئلہ اقبال نے اپنے خطبات میں ایک جگہ لکھا ہے[1]، "حقیقت یہ ہے کہ مادہ ایک روح ہے جو زمان و مکان میں گھری ہوئی ہے۔ جس وحدت کو انسان کہا جاتا ہے وہ ایک جسم ہے جب کہ ہم اس کو ایک خارجی عالم میں کام کرتے دیکھتے ہیں، اور یہی وحدت ایک نفس یا روح ہے جبکہ وہ ایک مقصد اعظم یا نصب العین کی تحقیق میں سرگرم رہتی ہے، توحید کا عطر مساوات، استحکام اور آزادی ہے اسلامی نقطۂ نظر سے مملکت ایک کوشش ہے ان نصب العینی اصولوں کو زمان و مکان میں صورت پذیر کرنے کی یا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو کسی خاص انسانی ادارے میں رو بہ عمل لانے کی اسلام کے نقادوں نے اس اہم پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے قرآن کی رو سے انتہائی حقیقت روحانی ہے، روح کو اس طبیعی اور مادی عالم میں اپنے اظہار کے مواقع حاصل ہوتے ہیں، پس جو کچھ مادی اور دنیاوی ہے اس کی اصل روحانی ہے، فکر جدید نے اسلام کی بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ تمام مذاہب کی جو عظیم الشان خدمت

---

[1] اقبال، اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید، اسلامی ہیئت اجتماعیہ پر اصول حرکت، ترجمہ حسن الدین صاحب

کی ہے۔ وہ مادے کی تنقید پر مشتمل ہے، جس سے واضح ہو جاتا ہے، کہ مادی اشیاء کی کوئی حقیقت نہیں۔ تاوقتیکہ رُوحانی بنیاد پر قائم نہ ہوں مادہ کی یہ وسعت رُوح کی خود آگاہی کے لئے ایک میدانِ عمل ہے، ساری دُنیا مقدس ہے، آنحضرت نے کس خوبصورتی سے اس خیال کا اظہار فرمایا ہے کہ "یہ ساری زمین ایک مسجد ہے" پس اسلام کے نقطہ نظر سے مملکت ایک کوشش ہے، انسانی اداروں کے رُوحانی پہلو کو مکمل کرنے کی "

انقلابی، اسلامی نقطۂ نظر سے ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کی جدید تشکیل ہی کا محرک اقبال کے تمام خطبات کی تہ میں کام کرتا نظر آتا ہے، اقبال نے اسلام کی تعلیم میں ہر جگہ انقلابی قدریں تلاش کی ہیں اور نمایاں طور پر انہیں پیش کیا ہے "علم اور مذہبی واردات"[1] میں اقبال نے بنیادی مسائل سے بحث کی ہے:۔

مذہب اپنی زیادہ تر ترقی یافتہ صورتوں میں شاعری سے بلند تر ہو جاتا ہے، وہ فرد سے جماعت کی طرف حرکت کرتا ہے، وہ انسان کی طلب کو وسیع تر کر دیتا ہے، اور حقیقت کے براہ راست مشاہدے کی اُمید

---

[1] یہاں اس خطبے کے تمام ماخوذات میں حسن الدین صاحب کے ترجمے کے الفاظ مستعار لئے گئے ہیں ؛

دلاتا ہے ۔"

عقل اور وجدان (عشق) میں کوئی بنیادی تضاد نہیں ۔ یہ ہم دیکھ آئے ہیں کہ عشق عقل کی ترقی یافتہ صورت ہے ۔ عقل اور عشق کے سلسلے میں جہاں تک مذہب کا تعلق ہے "مذہب کوئی شعبہ نہیں، نہ وہ محض فکر ہے، نہ محض تاثیر نہ محض عمل بلکہ وہ انسان کی پوری شخصیت کا مظہر ہے" اقبال نے اسی خطبے میں اسلام میں عقلی تفکر کی تاریخ پر تبصرہ کیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام نے عقلی بنیادوں کی تلاش پیغمبر اسلام کے عہد ہی سے شروع ہوگئی تھی اور خود آپ کا ارشاد تھا کہ "اے خدا! مجھ کو اشیاء کی ماہیت کا علم عطا کر" فلسفہ یونان نے اگرچہ کہ مسلم مفکرین کے نقطۂ نظر کو بہت وسعت دی ۔ لیکن قرآن سے متعلق ان کی بصیرت کو دھندلا کر دیا، دو سو برس کے بعد مسلمان مفکرین نے یہ محسوس کیا کہ یونانی اور بالخصوص افلاطونی فلسفے کی سکونیت اسلام کی حرکیت کے بالکل متضاد ہے ۔ غزالی نے اس انکشاف کے بعد ایک طرح کی نامکمل عقلی بغاوت کی لیکن ابن رشد نے اسلامی نقطۂ نظر کے بالکل خلاف ارسطو کے بعض تصورات کا ذرا رد و بدل کے ساتھ احیاء کیا، اقبال نے غزالی اور کانٹ کی فلسفیانہ تشکیک میں بڑی مشابہت محسوس کی ہے، مگر فکر کی حد تک ان کا اپنا قول فیصل یہ ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ منطقی فہم اس کثرت کو ایک

مربوط عالم کی صورت میں دیکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، اس کا طریقہ
محض تجسیم ہے لیکن اس کی تجسیمات محض فرضی وحدتیں ہیں جو اشیائے
محسوس کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتیں "، بہرحال فکر کی عمیق ترین حرکت
اس لامحدود تک رسائی حاصل کر سکتی ہے، جو موجود فی العالم ہے اور یہ
محدود تصورات اس لامحدود میں محض لمحات کی حیثیت رکھتے ہیں، پس فکر
اپنی اصلی ماہیت کے لحاظ سے ساکن و جامد نہیں بلکہ متحرک ہے اور
اپنی باطنی لامحدودیت کو اس تخم کی طرح آشکار کرتی جاتی ہے جس کے اندر
ایک درخت کی عضوی وحدت ایک واقعہ حاضرہ کی حیثیت سے موجود
رہتی ہے، لہٰذا فکر اپنی قوت اظہار میں ایک کل کی حیثیت رکھتی ہے، جو
چشم ظاہر کو ایک متعین سلسلہ تعینات نظر آتا ہے، ان تعینات کا مفہوم
ان کی باہمی مشابہت میں مضمر نہیں، بلکہ اس وسیع تر کل میں مضمر ہے جس
کے یہ مخصوص پہلو ہیں، یہ وسیع تر کل قرآن کی اصلاح میں ایک طرح
کی لوح محفوظ ہے، جو علم کے غیر معین امکانات کو ایک حقیقت حاضرہ کے
طور پر پیش کرتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ علم کی حرکت میں لامحدود کی
موجودگی محدود تفکر کو ممکن بنا دیتی ہے کانٹ اور غزالی دونوں یہ سمجھنے
سے قاصر رہے کہ حصولِ علم کی کوشش میں فکر اپنی لامحدودیت سے آگے بڑھ
جاتی ہے . . . فکر کو ہمہ گیر نہ سمجھنا ایک غلطی ہے، کیونکہ فکر میں

بھی محدود و لا محدود کا ایک خاص طریقے سے اتصال ہوتا ہے "

اقبال آگے چل کر، مغربی تہذیب کے عقلی پہلو کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ اسلامی تہذیب کے بعض اہم پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے مگر یہ اندیشہ ہے کہ مغربی تہذیب کی ظاہری خیرگی کہیں حرکت ہی کو مسدود نہ کر دے، اسلام اور مسیحیت کے نقاطِ نظر کا مقابلہ کرتے ہوئے، اقبال لکھتے ہیں کہ قرآن کا مقصدِ وحید یہ ہے کہ انسان میں خدا اور کائنات سے اس کے گوناگوں تعلقات کا ایک اعلیٰ تر شعور پیدا کرے . . . .، اسلام کا مسئلہ درحقیقت مذہب اور تمدن کی دو قوتوں کے باہمی تصادم و باہمی تجاذب سے پیدا ہوا ہے[1]۔ مسیحیت جو روحانی بصیرت حاصل کرنا چاہتی ہے، وہ خارجی قوتوں کو نظر انداز کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتی ۔ اسلام کے نزدیک حقیقتِ مثالی اور عالمِ محسوس دو باہمی متضاد قوتیں نہیں ہیں، حق میں توافق و ہم آہنگی پیدا نہ کی جا سکتی ہو، مثالی زندگی کا یہ منشا نہیں ہے کہ عالمِ محسوس سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے ۔ کیونکہ اس سے زندگی کی عضوی وحدت منتشر ہو جائے گی اور دردناک تناقضات پیدا ہو جائیں گے ۔ مثالی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ عالمِ محسوس

---

[1] "علم اور مذہبی واردات"

کو اپنے قبضہ و تصرف میں لانے کی مسلسل کوشش کی جائے تاکہ عالم محسوس بالآخر اس میں جذب ہو جائے "[1]

قرآن کی رو سے اقبال کے نزدیک اس کائنات کی ماہیت یہ ہے کہ کوئی کھیل اور تفریح کا نتیجہ نہیں، یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر غور و فکر کرنا چاہیئے، کائنات کی تشکیل ایسی ہوئی ہے کہ اس میں وسعت و اضافہ کی گنجائش ہے۔ یہ کوئی دائرہ بند مختتم، غیر متحرک اور ناقابل تغیر کائنات نہیں ہے۔ غالباً کائنات اپنی گہرائیوں میں ایک جدید تخلیق کا خواب دیکھ رہی ہے۔ پیغمبر اسلام نے فرمایا تھا کہ دہر کو برا مت کہو، کیونکہ دہر خدا ہے۔" زمان و مکان کی اس بے پایانی میں یہ امید مضمر ہے کہ انسان اس کو مسخر کر لے گا۔

قرآن کا عام نقطہ نظر اقبال کی تفسیر کے مطابق تجربی ہے، اسی سے پیروانِ قرآن کے دلوں میں عالم محسوس کا احترام پیدا ہوا۔" قرآن کی رو سے کائنات ایک سنجیدہ غائت رکھتی ہے، کائنات کی طرف سے جو مزاحمت پیش ہوتی ہے، اس پر غالب آنے کی عقلی کوشش ہماری زندگی کو سنوارنے اور وسعت دینے کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کرتی ہے، اور

---

[1] "علم اور مذہبی واردات"

ہم کو انسانی واردات کی گہرائیوں میں داخل ہونے کے قابل بنا دیتی ہے۔ حقیقت اپنے مظاہر میں جلوہ گر ہے، اور انسان جیسی ہستی، جس کو مزاحمت پیدا کرنے والے ماحول میں اپنی زندگی برقرار رکھنی پڑتی ہے مرئی و محسوس کو نظر انداز نہیں کر سکتی، قرآن ہماری نظر کو تغیر کے اس عظیم الشان واقعے پر مرتکز کرتا ہے۔ اور اس تغیر کا تعقل کرنے اور اس پر قابو پانے کے بعد ہی ایک دیرپا تمدن تشکیل دیا جا سکتا ہے۔[1]

آگے چل کے اقبال لکھتے ہیں "قرآن یہ مانتے ہوئے کہ تجربی نقطۂ نظر انسان کی روحانی زندگی کی ایک لازمی منزل ہے، انسانی تجربے کے دیگر تمام پہلوؤں کو اس انتہائی حقیقت کے علم کا ماخذ تسلیم کرتا ہے، جس کے مظاہر باطن میں اور خارج میں ہر جگہ آشکار ہیں، حقیقت خارجی سے تعلقات پیدا کرنے کا ایک بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ اس پر غور و مشاہدہ کیا جائے، اور اس کے مظاہر پر جو حواس کے آگے منکشف ہوتے ہیں تصرف حاصل کیا جائے، اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس حقیقت سے براہِ راست قرب حاصل کیا جائے جو ہمارے باطن میں اپنے آپ کو آشکار کرتی ہے قرآن کا نظامِ فطرت کی طرف متوجہ ہونا صرف اس واقعے کو تسلیم کرنے

---

[1] "علم اور مذہبی واردات"

کے مترادف ہے کہ انسان فطرت سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اس تعلق سے فطرت کی قوتوں کو مسخر کرنے کے ذرائع حاصل ہو سکتے ہیں، پس تسلط کی ناجائز خواہش کی بنا پر نہیں بلکہ روحانی زندگی کی آزادانہ ترقی کے لئے اس تعلق سے فائدہ اٹھانا چاہیئے"۔ [۱]

اجتہاد

اپنے ایک اور خطبے میں وہ قوم پرستی اور دہری اشتراکیت دونوں میں جدید تمدن کے مرض کے جراثیم پاتے ہیں۔ اس مرض کی دوا مذہب ہے، لیکن ایسا مذہب جو بڑے اجتہاد کے ساتھ اختیار کیا گیا ہو۔ اور جو عملی اقتصادیات کے نقطۂ نظر سے خود ایک طرح کی اشتراکیت ہے "کم از کم انسانی روابط و ضوابط کی موجودہ صورت حال میں قوم پرستی اور دہری اشتراکیت دونوں مجبور ہیں کہ نفرت، شک، اور ناگواری کی نفسیاتی قوتوں سے جو انسان کی روح کو ضعیف کر دیتی ہیں اور روحانی قوت کے سرچشموں کو خشک کر دیتی ہیں، اپنے آپ کو وابستہ کریں، نہ قرون وسطی کی باطنیت، نہ قوم پرستی، اور نہ دہری اشتراکیت مایوس انسانیت کے مرض کا ازالہ کر سکتی ہیں، جدید عالم کو ارتقائی تجدید کی ضرورت ہے، اور مذہب جو اپنی اعلی ترین نمود میں

---

[۱] "علم اور مذہبی واردات"

نہ عقیدۂ راسخ ہے نہ ملائیت ہے ۔ نہ رسم عبادت ہے ۔ مذہب ہی جدید انسان کو اخلاقی طور پر اس عظیم ذمہ داری کا بارِ گراں اٹھانے کے قابل بنا سکتا ہے ۔ جو جدید سائنس کی ترقی سے لازمی طور پر عاید ہوتی ہے، مذہب ہی انسان کو پھر سے وہ ذوقِ یقین دے سکتا ہے جس سے وہ اس قابل ہو سکے کہ یہاں خودی اور شخصیت حاصل کرے اور پھر اس کو ہمیشہ کے لئے محفوظ اور باقی رہ سکے "

غرضیکہ مختصراً اجتہاد ہی سے مذہب کا جوہر حاصل ہو سکتا ہے، جو نہ عقیدہ ہے نہ ملائیت اور نہ محض رسم عبادت ، رسم عبادت کی حد تک تو یہ کہ عام مسلمانوں کے برعکس اقبال کو سجدے کے مقابل، قیام بہت زیادہ پسند ہے ۔

یہ مصرع لکھ دیا کس شوخ نے محرابِ مسجد پر
یہ ناداں گر پڑے سجدے میں جب وقتِ قیام آیا

قیام میں عبادت کا مردانہ پن اور انائے کامل کے سامنے انفرادی خودی کے بقائے دوام کا راز مضمر ہے، اس کے برعکس غلاموں کو سجدوں میں زیادہ لطف آتا ہے، اور اسی لئے ترکی وفد کو حیرانی تھی کہ ہندوستان میں مسلمان سجدے میں اتنی دیر کیوں کرتے ہیں ۔

مذہب کوئی سکونی چیز نہیں، وہ ایک حرکی شعور ہے، جو ہر زمانے

کے لئے خاص پیغام اور خاص ہدایت رکھتا ہے۔ یہی اِلّا کی منزل ہے جو اقبال کے نزدیک مادّی جدلیت کی لا کی منزل کے بعد آتی ہے۔ الطاف حسین صاحب نے اقبال کی زبانی اسلام کے سیاسی نظام کے متعلق یہ قول نقل کیا ہے "انسان ایک فرد یکتا یا گوہر یکتا ہے۔ جس کی ترکیب روح اور مادے سے ہوئی ہے لہذا ہر وہ نظام حکومت جو محض انسان کی جسمی مادّی ضروریات کو پورا کر سکے انسان کی تشفی نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی نوعِ انسانی اُس نظام کے واضع کردہ راستے پر گامزن ہو کر ارتقائی سعادت سے بہرہ ور ہو سکتی ہے، اسلام دین و سیاست میں تفریق اسی لئے روا نہیں رکھتا کہ انسان کی ہیئت ترکیبی ان ہر دو عناصر کے امتزاج کی متقاضی ہے۔ اسلامی نظام حکومت نہ جمہوریت ہے نہ ملوکیت نہ اشتراکیت ہے اور نہ تھیاکریسی (مذہبی حکومت) بلکہ ایک ایسا مرکب ہے۔ جو اِن تمام کے محاسن سے متصّف اور قبائح سے منزّہ ہے"۔

"ملّت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں وہ لکھتے ہیں۔ "مذہب کو فلسفہ نظری بنانے کی کوشش کرنا میری رائے میں بے سود محض بلکہ لغو اور مہمل ہے اس لئے کہ مذہب کا مقصد یہ نہیں ہے۔ کہ انسان بیٹھا ہوا زندگی کی حقیقت پر غور کیا کرے۔ بلکہ اس کی اصلی غائت یہ ہے کہ زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لئے ایک مربوط مناسب عمرانی نظام قائم کیا جائے مذہب

سیرتِ انسانی کا ایک نیا اسلوب یا نمونہ پیدا کر کے اِس شخص کے اثر کے، لحاظ سے جو اِس سیرت کا مظہر ہے اِس نمونہ کو دنیا میں پھیلانا چاہتا ہے۔ اور اِس طور پر چونکہ وہ ایک نئی دنیا کو نیست سے ہست کرتا ہے۔ لہذا، اِس پر مابعد الطبیعیات کا اطلاق ہوتا ہے"۔

مذہب کو محض مابعد الطبیعیات بنا دینا ایک طرح سے اِس کو لسٹنہ آدر انیوں بنا دینا ہے اور اِسی لئے بدلتے ہوئے زمانے کے ساتھ اجتہاد کی ضرورت ہے۔ تاکہ اس زمانے کی خاص ضرورتوں کے لحاظ سے مذہبی قدروں کا انکشاف ہو، اپنے ایک مضمون "ختمِ نبوت"[1] میں جمال الدین افغانی مفتی محمد عبدہٗ اور انیسویں اور بیسویں صدی کے اسلامی سیاسی مجتہدین کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ انھوں نے دنیائے اسلام پر تین مخصوص قوتوں کے خلاف بغاوت پیدا کرنے کے لئے اپنی پوری طاقت کو مرتکز کر دیا۔

(۱) ملائیت علما ۔ ہمیشہ اسلام کے لئے ایک قوتِ عظیم کا سرچشمہ رہے لیکن صدیوں مرور کے بعد خاص کر زوالِ بغداد کے زمانے سے وہ بے حد قدامت پرست بن گئے۔ اور آزادیِ اجتہاد (یعنی قانونی امور میں آزاد رائے

---

[1] ختم نبوت (مضامین اقبال صفحہ ۱۶۷)

قائم کرنا) کی مخالفت کرنے لگے ، وہابی تحریک نے جو انیسویں صدی کے مصلحین اسلام کے لئے حوصلہ افزا رہی تھی ، درحقیقت ایک بغاوت تھی علماء کے اسی جمود کے خلاف ، پس انیسویں صدی کے مصلحین اسلام کا پہلا مقصد یہ تھا کہ عقاید کی جدید تفسیر کی جائے ، اور بڑھتے ہوئے تجربے کی روشنی میں قانون کی جدید تعبیر کرنے کی آزادی حاصل کی جائے ۔

(۲) تصوّف ۔ مسلمانوں پر ایک ایسا تصوّف مسلط تھا ، جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لی تھیں ، جس نے عوام کی قوتِ عمل کو ضعیف کر دیا تھا ، اور ان کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کر رکھا تھا ، تصوّف اپنے اس اعلےٰ مرتبہ سے جہاں وہ رُوحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا ، نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اُٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا ، اس نے بتدریج غیر محسوس طریقہ پر مسلمانوں کی قوتِ ارادی کو کمزور اور اس قدر نرم کر دیا تھا کہ مسلمان اسلامی قانون کی سختی سے بچنے کی کوشش کرنے لگے تھے ، انیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوّف کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا ، اور مسلمانوں کو عصرِ جدید کی روشنی کی طرف دعوت دی یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادہ پرست تھے ، ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اس رُوح سے آشنا ہو جائیں جو مادہ سے گریز کرنے کی بجائے اس کی تسخیر کی کوشش کرتی ہے ۔

(۳) ملوکیت ۔ مسلمان سلاطین کی نظر اپنے خاندان کے مفاد پر جمی رہتی تھی اور اپنے اس مفاد کی حفاظت کے لئے وہ اپنے ملک کو بیچنے میں پس و پیش نہیں کرتے تھے ۔ سید جمال الدین افغانی کا مقصدِ خاص یہ تھا کہ مسلمانوں کو دُنیائے اسلام کے اِن حالات کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا جائے"

اسی اجتہادی نقطۂ نظر سے اسلام اور مادّیت کے واسطے کے متعلق اِس مضمون میں آگے چل کر لکھتے ہیں[1] "مادیت مذہب کے خلاف ایک بڑا حربہ ہے، لیکن ملّا اور صوفی کے پیشوں کے استیصال کے لئے ایک موثر حربہ ہے، جو عملاً لوگوں کو اس غرض سے گرفتارِ حیرت کر دیتے ہیں، کہ اِن کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھائیں، اسلام کی روح مادّے کے قرب سے نہیں ڈرتی ۔ قرآن کا ارشاد ہے ۔ کہ تمہارا دنیا میں جو حصّہ ہے اُس کو نہ بھولو"!

ملوکیت اور ملائیت دونوں کا مقصد عوام فریبی ہے،

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیّاری ہے ۔ سلطانی بھی عیّاری

مُلّا کے لئے جنت میں بھی کوئی مقام نہیں، اُسے حور و شرابِ طہور

---

[1] لہ

بھی پسند نہیں آئیں گے، اُسے صرف جنّت کی بحثی اور تعصّب سے غرض ہے:

نہیں فردوس مقامِ جدل و قول و اقوال،
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت
ہے بدآموزیِ اقوام و ملل کام اس کا،
اور جنّت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت

مُلّا کا مذہب سکونی اور غلامانہ ہے۔ اس میں اور اصلی مذہب، یعنی حرکی اور آزاد مذہب میں بڑا فرق ہے:

یا وسعتِ افلاک میں تکبیر مسلسل!
یا خاک کی آغوش میں تسبیح و مناجات
وہ مذہب مردانِ خود آگاہ و خدا مست،
یہ مذہب مُلّا و جمادات و نباتات

ملائیت نے مذہب کو غلامی کے آئین کے مطابق ڈھالا ہے غلامانہ اجتہاد نے مذہب میں زبردستی ان تمام بہانوں اور حیلوں کا جواز، ڈھونڈا ہے جن کی وجہ سے ایک انسان دوسرے انسان کو ایک طبقہ دوسرے طبقے کو ایک ملک دوسرے ملک کو غلام بنا سکے۔ اور غلام راضی برضا رہے!!!

حلقۂ شوق میں وہ جرأت اندیشہ کہاں
آہ! محکومی و تقلید و زوال تحقیق،

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق
ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق،

ملّا مومن کافر گر. یعنی حقیقی مومن یا انسان کامل کی قطعی ضد ہے اس کا سب سے بڑا کام تکفیر ہے. عالم قرآنی اس لئے ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ تنگ نظری کی وجہ سے ملّا نہ خود قرآن کے معنی سمجھ سکتا ہے، نہ اس کا روادار ہے. کہ دوسرے صحیح معنی سمجھ سکیں. اگر مرد مومن یا مرد فقر کا کام جمہور کی رہنمائی ہے. تو ملّا کا کام جمہور کو سیدھے راستے سے گمراہ کرنا ہے. مومن کا پیغام آزادی و جبروت ہے. ملّا کی تلقین غلامی اور پستی ہے؛

دین حق از کافری رسواتر است	زانکه ملّا مومن کافر گر است
از شگرفیہائے آں قرآں فروش	دیده ام روح الامین را در خروش
کم نگاه و کور ذوق و ہرزه گرد	ملّت از قال و اقولش فرد فرد

دینِ کافر فکر و تدبیرِ جہاد
دینِ مُلّا فی سبیل اللہ فساد

یہ ملائیت کی کرامت یا ابلیس خاکی کا سب سے بڑا کارنامہ ہے، کہ بجائے اشتراکی اسلام کے حصول کے آج مسلمان اُن روایات اور مباحث میں الجھا ہوا ہے جن سے کچھ حاصل نہیں :

توڑ ڈالیں جس کی تکبیریں طلسمِ شش جہات
ہو نہ روشن اُس خدا اندیش کی تاریک رات

ابنِ مریم مرگیا یا زندۂ جاوید ہے؟
ہیں صفاتِ ذاتِ حق حق سے جُدا یا عینِ ذات؟

آنے والے سے مسیحِ ناصری مقصود ہے
یا مجدّد جس میں ہوں فرزندِ مریم کے صفات؟

ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم
اُمّتِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات؟

کیا مسلماں کے لئے کافی نہیں اِس دور میں
یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات و منات؟

تم اُسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اِس کے سب مہرے ہوں مات

ہے وہی شعر و تصوّف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات

"ابلیس کی مجلس شوریٰ" کے اس بے مثل ٹکڑے میں اقبال نے اُن تمام مباحث و مسائل کو بیک جنبش قلم رد کیا ہے۔ جن میں اسلامی علماء و مفکرین صدیوں مشغول رہے۔ اور اس لیے اسلام کے سب سے بڑے مقصد یعنی اختساب و تسخیر کائنات سے غافل رہے۔ تصوّف، علم کلام اعتزال، روایتی اجتہاد سب کو اقبال نے منسوخ قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ مامون الرشید اور امام حنبل کی وہ لڑائی جس میں قرآن کے الفاظ کے حدوث یا قدم پر بحث تھی، موضوع بحث کے لیے نہیں بلکہ ایک سچے فقیر کی آزادیٔ گفتار اور اخلاص، اور صداقت کی وجہ سے یادگار ہے، بالکل اسی طرح جیسے امام مجدد الف ثانی کا یہ واقعہ کہ انہوں نے جہانگیر کے آگے سر نہیں جھکایا

بجائے اِن تمام الٰہیاتی مباحث و مسائل کے اقبال نے مذہب کی حد تک علم کے صرف دو ذرائع کو تسلیم کیا ہے، ایک تو کتاب یا مذہب کا وہ حصّہ جو بطور وحی نازل ہوا ہے، اور دوسرے حکمت یعنی عشق و عقل دونوں کے ذریعے احتساب کائنات ہے

ہر کسے از ما کتاب و حکمت است
ایں دو قوت اعتبار ملت است

آں فتوحاتِ جہانِ ذوق و شوق!
ایں فتوحاتِ جہانِ تحت و فوق
ہر دو انعامِ خدائے لایزال
مومناں را آں جمال است ایں جلال

جاوید نامہ میں جب زندہ رود "حضور" میں پہنچتا ہے اور جمال اور جلال دونوں تجلیاں اُس پر منکشف ہوتی ہیں تو اُس مقام پر تجربہ وجدانی یا محض روحانی یا کیفی نہیں رہتا ہے؛ ذاتِ حق کی تجلیِ جمال اور تجلیِ جلال دونوں سے وہ انقلاب کا پیغام سنتا ہے اور یہ پیغام سیاسی بھی ہے۔

جمالِ ازلی بھی ہمیشہ انقلاب کے عالم میں ہے ؎

غرق بودم در تماشائے جمال
ہر زماں در انقلاب و لایزال

جمالِ ازلی کا زندہ رود "فنا" یا تومن شدم تو من شدی یا انا الحق کی کیفیت یا جذبے میں مشاہدہ نہیں کرتا۔ وہ سب سے پہلے جمالِ ازلی سے اس تیرہ خاکدان میں انسان پر ظلم، طبقاتی ناہمواری، معاشی لوٹ کھسوٹ، ملوکیت، ملائیت، سرمایہ داری اور اُس کی تمام لعنتوں کا ذکر بڑی شوخی سے کرتا ہے ؎

غالباں غرق اندر عیش و طرب   کار مغلوباں شمار روز و شب

از ملوکیت جہانِ تو خراب	تیرہ شد در آستینش آفتاب
چار مرگ اندر پئے این دیر میر	سود خوار و والی و مُلّا و پیر

این چنین عالم کجا شایانِ تُست
آب و گل داغے کہ بر دامانِ تُست

اس کے جواب میں جمالِ ازلی اُسے تلقین کرتا ہے کہ آفرینش کیا چیز ہے، اپنے آپ کو دُوسرے پر ظاہر کرنا، زندگی فنا اور بقا دونوں کی پابند ہے، اگر تو زندہ ہے تو مشتاق بن، اور جب تو مشتاق بنے گا تو خالق بھی بنے گا۔ میری طرح ایک عالم کا مالک اور آقا بن۔ اگر تجھے یہ عالم پسند نہیں آتا تو اسے ندہم برہم کر دے اور اپنے ضمیر کے مطابق ایک نئے عالم کی تشکیل کر نئی تخلیق آزادی کی بھی سب سے بڑی صفت ہے اور ایمان کی بھی، اپنی تقدیر آپ بن اپنا جہان آپ پیدا کر ؎

زندہ؟ مشتاق شو، خلاق شو	ہم چو ما گیر ندہ آفاق شو
در شکن آں را کہ ناید ساز گار	از ضمیرِ خود دِگر عالم بیار
بندۂ آزاد را آید گراں	زیستن اندر جہانِ دیگراں
ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست	پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست
مردِ حق برندہ چوں شمشیر باش	خود جہانِ خویش را تقدیر باش

تجلی جلالِ احسن کی کیفیت معراج کی سی ہے، اس سے جو نوائے سوزناک

نکلتی ہے، اس کا پیغام ایک اور صرف ایک ہے - انسان بن انسانیت سیکھ، ؎

زندگی انجمن آرا و نگہدارِ خود است
اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو با ہمہ رو
تو فروزندہ تر از مہرِ منیر آمدۂ
آنچناں زی کہ بہر ذرّہ رسانی پر تو!

تجلّی جمال کے پیغام میں جلالی شان ہے۔ تجلّی جلال کا پیغام جمالی ہے یہ لا اور اِلّا کی آمیزش ہے۔ اُن کے باہمی ربط سے اسلامی اشتمالیت کی تکمیل ہوتی ہے، اِلّا میں ساری وجدانیت مضمر ہے اور اِلّا میں ساری معاشیات، تن کی دنیا یعنی سرمایہ داری اور مکر و سود کی دنیا کی نفی لا یعنی دہری اشتمالی انقلاب سے بھی ہوتی ہے، مگر اس کی اصلی نفی اسی صورت میں ہوسکتی ہے کہ لا کے ساتھ اِلّا یعنی وجدانی انقلاب کو بھی شامل کر لیا جائے۔ اِلّا میں من کی دنیا مضمر ہے، غلامی ایک ایسی لعنت ہے جس میں نہ من کی دنیا باقی رہتی ہے نہ تن کی دنیا ؎

من کی دنیا؟ من کی دنیا سوز و مستی و جذب شوق
تن کی دنیا؟ تن کی دنیا سود و سودا، مکر و فن

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے، آتا ہے دھن، جاتا ہے دھن
من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن
پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

مدنیتِ اسلام ہم اقبال کے عالم قرآنی یا اسلامی مملکت کے نظام کا ذکر کر چکے ہیں، اس اسلامی اشتراکی مملکت کی مدنیت کا تصور اقبال نے کسی جگہ باندھا ہے۔ یہ ایک طرح کی اٹوپائی اشتمالی مملکت کا ذکر معلوم ہوتا ہے۔ مدنیتِ اسلام کے اقتصادی اشارے یہ ہیں ؎

نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں
حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسمِ افلاطوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں

مدنیتِ اسلام میں سرمایہ داروں کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے

اے شیخ امیروں کو مسجد سے نکلوا دے
ہے ان کی نمازوں سے محراب ترش ابرو

جاوید نامہ میں فلکِ مریخ پر جس شہر مرغدین کا ذکر ہے، وہ بڑی حد تک ایک طرح کا اسلامی اشتراکی اٹوپیا ہے، وہاں کے باشندے ایسی زندگی بسر کرتے ہیں، جو اقبال کے نزدیک اسلام کی اقتصادی تعلیم کا مقصود ہے، ان کی زندگی سادہ اور فطری ہے۔ طبعی علوم میں انہوں نے اتنی ترقی کی ہے کہ وہ سورج کی شعاعوں کو گرفتار کر چکے ہیں، ان کے نزدیک علم و ہنر کا مقصد خدمتِ خلق ہے، وہاں زرِ مبادل اور روپیہ پیسہ کا رواج نہیں، مرغدین میں اشتمالی مملکت کے برعکس کارخانے بالکل نہیں۔ (یہ وہ رومانی تصور ہے جو بلیک سیمویئل ٹیلر اور ڈی ایچ لارنس کے یہاں بھی ملتا ہے) دہقان وہاں اپنی کھیتی کا آپ مالک ہے۔ وہاں نہ فوجیں ہیں نہ فوجی مصارف، وہاں صحافت کا کام جھوٹا پروپگنڈا نہیں۔ اور بیکاری و افلاس کے وہ نظارے کہیں نظر نہیں آتے، جو یورپ کی شہری زندگی کا بدنما داغ ہیں۔ شہر مرغدین کی مدنیت کی تعریف یوں کی ہے ؎

ساکنانش، از سخن شیریں چو نوش
خوب رو، نرم و خوئے و سادہ پوش

خدمتت آمد، مقصدِ علم و ہنر
کارہا را کس نمی سنجد بہ زر
کس ز دینار و درم آگاہ نیست
این بتاں را در حرم ہا راہ نیست
بر طبیعت دیو ماشیں چیرہ نیست
آسماںہا از دخاں ہا تیرہ نیست
سخت کوش دہقاں، چراغش روشن است
از نہابِ دہ خدایاں ایمن است
کشت و کاوش بے نزاعِ آب جوست
حاصلش بے شرکتِ غیرے از وست
اندراں عالم نہ لشکر نے قشوں
نے کسے روزی خورد از کشتِ خون
نے قلم در مرغدیں گیرد فروغ
از فنِ تحریر و تشہیر دروغ
بے بازاراں ز بیکاراں خروش
نے صدا ہائے گدایاں در دِ گوش

قصہ مختصر بقولِ حکیم مرتجی —

کس دریں جا سائل و محروم نیست
عبد و مولا، حاکم و محکوم نیست

شہر مرغدین میں حقیقی سماجی راحت اس وجہ سے ہے کہ حکیم مرّیخی کے مطابق وہاں کا قانون یہ ہے کہ زمین اور سرمایہ خدا کی ملکیت ہے، انسان اجتماعی طور پر اس سے فیض حاصل کر سکتا ہے، لیکن انسان اس کو اپنی ملکیت بنا کے کسی اور انسان کو اپنا معاشی غلام نہیں بنا سکتا، حکیم مریخی، زندہ رود کو الارض للہ کا قانون سمجھاتا ہے ؎

ہم چناں ایں باد و خاک و ابر و کشت
باغ و راغ و کاخ و کوئے و سنگ و خشت

اے کہ می گوئی متاعِ ما ز ماست
مردِ ناداں ایں ہمہ مُلکِ خداست

کس امانت را بکارِ خود نبرد
اے خوش آں کو مُلکِ حق با حق سپرد

مُلکِ یزداں را بہ یزداں باز دہ
تا ز کارِ خویش بکشائی گرہ

زیرِ گردوں فقر و مسکینی چراست؟
آنچہ از مولاست می گوئی ز ماست

الارض للّٰہ کا ترجمہ اگر جدید اصطلاحوں میں کیا جائے تو اُس کے
کم و بیش یہی معنی ہیں کہ تمام ذرائع پیداوار اجتماع کی ملکیت ہوں نہ
کہ کسی فرد کے۔

اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے تصور میں یقیناً کسی قدر ابہام ہے
اور بہت سی کڑیاں مربوط نہیں ہیں، مذہبی جمیعت اور مارکسی اشتراکیت
میں جو التزامی ربط انہوں نے پیدا کیا ہے، اس میں بھی خالص منطقی
نقطۂ نظر سے کئی طرح کے اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں لیکن اقبال کے
ان تصورات سے چند بڑے اہم عملی نتیجے بھی نکلتے ہیں، جو بحیثیت مجموعی
بنی نوعِ انسان کے لئے فائدہ مند ہیں، اقبال سے پہلے کسی اور نے نظریہ
اور اجتہاد کی روشنی میں اس حقیقت کو نہ محسوس کیا تھا، اور نہ محسوس
کرایا کہ مارکسی اشتمالیت اور اسلامی معاشی نظام کی حد تک ایک دوسرے
سے اس قدر قریب ہیں۔ دوسرے یہ کہ اب ایشیا کے اسلامی ممالک
میں بیداری کی لہر دوڑ رہی ہے اور جمہوری تحریکیں زور پکڑ رہی ہیں
اقبال نے اُن پر یہ واضح کر دیا ہے کہ اگر انہیں اسلامی نظام بھی باقی
رکھنا ہے تو اپنے معاشی نظام کو اشتراکی جمہوریت کی بنا پر نشوونما دینا
ہوگا۔

(۷)

حقِ خود ارادیت، حقِ خود ارادیت کا اشتمالی نظریہ

جوزشوا کیونٹز نے اپنی کتاب "صبح سمرقند" میں ایک جگہ لکھا ہے: "اور لینن نے اس مسئلے پر سالہا سال تک کام کیا، سو مختلف مقامات پر مضمونوں میں رواداریوں میں، تحریکوں میں لینن ہمیشہ اس پر جما رہا ہے کہ قومی خود ارادیت کے ٹھیک وہی معنے ہیں جن کا اسے دعوے ہے —— ہر قوم کو اس کا اختیار کہ وہ اپنی سیاسی، معاشی اور تمدنی زندگی کی خود تشکیل کرے۔ وہ اشتراکی جمہوریت پسندوں میں سے اُن افراد کا جم کر مقابلہ کرتا رہا جو یہ سمجھتے تھے کہ قومی خود ارادیت، کو عوام کی زندگی کے محض تمدنی یا محض معاشی پہلوؤں کی حد تک محدود رکھنا چاہیئے، اور اگر لینن کے تصور کو اس کے منطقی نتیجے تک پہنچایا جائے تو مزدور طبقے کے بین الاقوامی جذبات سے سرد مہری برتنا ہوگا، اور یہ بین الاقوامی انقلابی تحریکات میں شادیانہ یا وطن پرستانہ رحجانات کو داخل کرنا ہوگا، لیکن لینن کو ہمیشہ اصرار رہا کہ حقِ خود ارادیت کا مفہوم ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایک قوم یا اجتماع کو اس کا حق حاصل ہے کہ وہ اجنبی قومی اجتماعات سے الگ ہو سکیں۔ یہ حق کہ وہ ایک آزاد قومی مملکت بنا سکیں"۔

مشرق کے باشندوں کی یونیورسٹی کے سیاسی فرائض" میں وسطِ ایشیا

کی شوروی جمہوری مملکتوں کے عبوری دور میں تمدنی خود ارادیت کے سوال پر اشتمالیین کی رائے یہ ہے:-

"لیکن قومی تمدن کیا ہے؟ ہم کس طرح قومی تمدن کو پرولتاری تمدن سے ہم آہنگ بنا سکتے ہیں؟ ... کیا یہ ایک ناممکن رسائی تضاد نہیں؟ نہیں ہرگز نہیں! ہم اب پرولتاری تمدن کی تعمیر کر رہے ہیں - یہ بالکل صحیح ہے، لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ پرولتاری تمدن جو باعتبار ما فیہ اشتراکی ہے، ان مختلف قوموں کے باشندوں میں جو اشتراکی تعمیر کے کام میں شامل ہو گئے ہیں، مختلف طریقے اور مختلف ذرائع اظہار اختیار کرتا ہے اور یہ اُن کی زبان یا مقامی رسم و رواج کے اعتبار سے جس انسانی تمدن کی طرف اشتراکیت قدم اٹھا رہی ہے، وہ باعتبار موضوع اور ما فیہ اشتراکی ہے اور بہ اعتبار وضع قومی پرولتاری تمدن، قومی تمدن کی تنسیخ نہیں کرتا، بلکہ اُسے موضوع اور معنی عطا کرتا ہے، اسی طرح قومی تمدن پرولتاری تمدن کی تنسیخ نہیں کرتا، بلکہ اُسے شکل اور صورت بخشتا ہے ..."

حق خود ارادیت اور ہندوستان

سنہ ۱۹۲۰ء میں جب کہ ہندوستان کی توجہ گول میز کانفرنسوں پر منعطف تھی اور ہندوستان کی سیاسی گتھیاں کسی

طرح حل ہونے میں نہ آتی تھی۔ اقبال نے ہندوستان کا سیاسی حل یہ پیش
کیا کہ حق خود ارادیت کو اندرونی طور پر ہندوستان کے باشندوں پر
منطبق کیا جائے، اور وہ اس طرح کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ایک قوم سمجھا جائے
اور بحیثیت قوم اُس علاقے میں جہاں اُن کی اکثریت ہے، اُنہیں آزادی دی
دی جائے، تقریباً بیس سال سے یہ مسئلہ جسے کچھ عرصے بعد کیمبرج
کے ایک ذرا بہکے ہوئے سے جوشیلے نوجوان رحمت علی نے پاکستان کے
مسئلے کا نام دیا، ہندوستان کی سیاست کا اہم ترین سوال بن گیا ہے
فلسفیانہ حد تک اقبال کے لئے ایک بڑی مشکل تھی، وہ جغرافی وطن پرستی
کی مخالفت کرتے آئے تھے، کس طرح وہ مسلمانوں کے لئے ایک جداگانہ
"وطن" کا مطالبہ کر سکتے تھے، اس کی توجیہہ اُنہوں نے یہ کی ہے کہ یہ
وطن نہیں بلکہ محض ایک طرح کا مرکزِ محسوس ہے، جو مکان میں واقع ہے،
اور جہاں حکومتِ الٰہی کو رواج دینے کا امکان پیدا ہو سکتا ہے۔

چنانچہ اس خطبۂ صدارت میں جو انہوں نے ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم
لیگ کے تاریخی اجلاس میں دیا وہ پہلے اسی نقطے کی وضاحت کرتے ہیں:
"اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، معبد اور ریاست، ایک
دوسرے سے عضوی طور پر مربوط ہیں۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ
نہیں جو کسی روحانی دُنیا کی تلاش میں، جو کہیں اور واقع ہے، ترک کر دی

جائے۔ اسلام کے نزدیک مادّہ وہ روح ہے، جو زمان و مکان میں اپنی تشکیل کرتا ہے"۔

خطبۂ صدارت میں آگے چل کے وہ پھر اپنا ایقان دہراتے ہیں، کہ انہیں اعتماد ہے۔ کہ وہ جغرافی وطن پرستی سے انسان کے تصوّر کو نجات بخشے گا، اس لیے جب وہ ہندوستان کے شمال مغربی حصّے میں ایک علیحدہ اسلامی مملکت کے قیام کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مقصد کسی جغرافی مملکت کی تشکیل نہیں بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک خطۂ زمین کی تلاش ہے۔ جہاں وہ اپنے تمدّنی اور مذہبی حق خود ارادیت برت سکیں؛

دو قوموں کا نظریہ

اُس کے بعد اقبال نے وہ مشہور و معروف بحث چھیڑ دی ہے۔ جس سے دو قوموں کا نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ جس کی مزید وضاحت ڈاکٹر امبیڈکر نے کی ہے۔ مگر جو انتہا پسندوں کے لئے قابلِ قبول نہیں اقبال نے "قوم" کے تصوّر کو رینان سے اخذ کیا ہے، اور ڈاکٹر امبیڈکر نے بھی اس نظریے کو رینان ہی سے تفصیلی طور پر اخذ کر کے ہندوستانی سیاسیات پر منطبق کیا ہے؛

اقبال نے اپنی بحث کی بنیاد رینان کے اس قول پر رکھی ہے انسان

نہ نسل کا غلام بن سکتا ہے، نہ مذہب کا، نہ دریاؤں کے بہاؤ کی سمت کا نہ پہاڑوں کے سلسلوں کے رُخ کا۔ انسانوں کا ایک بہت بڑا غافل اور گرم دل اجتماع ایک اخلاقی شعور کی تخلیق کرتا ہے، جسے قوم کہتے ہیں۔"

رینان کے نزدیک قومیت کا انحصار نسل پر نہیں ہو سکتا۔ اور یہاں وہ بالکل اقبال کے اسلامی تصورات کا ہمنوا ہے "نسل کو قوم سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی نسل خالص نہیں۔ اگر سیاست کا مدار انسانی نسلیاتی تجزیے پر رکھا جائے۔ تو یہ اسے ایک دو غلے سے ہونے پر سوار کرا دینے کے مترادف ہو گا، .... نسلی واقعات، اگرچہ کہ شروع شروع میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، لیکن اُن کا مستقل رجحان اپنی اہمیت کو کھوئے جانے کا ہے، انسانی تاریخ نسلِ حیوانیات سے بنیادی طور پر مختلف ہے"۔

رینان نے آگے چل کے بحث کی ہے۔ کہ زبان کو بھی قومیت کا واحد معیار نہیں قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ لکھتا ہے "زبان نئے سرے سے ملاپ کی دعوت دیتی ہے۔ زبردستی ملاپ نہیں کراتی۔ ممالک متحدہ امریکہ اور انگلستان، ہسپانوی امریکہ اور ہسپانیہ وہی زبانیں بولتے ہیں، مگر واحد قومیں نہیں، اس کے برعکس سوئٹزرلینڈ میں جس کے استحکام کا باعث یہ امر ہے کہ اس کے مختلف حصوں کی رضامندی سے مل سکے،

ایک ملک بنایا ہے۔ تین یا چار زبانیں بولی جاتی ہیں، انسان میں کوئی چیز ایسی ہے جو زبان سے بلند و برتر ہے۔۔۔ قوتِ ارادی۔ باوجودیکہ سوئٹزرلینڈ میں کئی زبانیں بولی جاتی ہیں، اتحاد کے لئے اس کی قوتِ ارادی زبان کی یکسانی کے مقابل کہیں زیادہ اہم حقیقت ہے۔ اور زبان کی یکسانی تو اکثر زبردستی اور جور سے بھی عاید کی جاتی ہے"۔

قصہ مختصر ایک پوری ہئیت اجتماعیہ انسانیہ کی قوتِ ارادی ہی، رینان کے نزدیک "قومیت" اور قومی خودارادیت کی جان ہے اس لحاظ سے ملک یا جغرافی خطہ بھی دو مختلف قوتِ ارادی رکھنے والے گروہوں کو ایک قوم نہیں بنا سکتا۔

"نسل کی طرح زمین بھی قوم کی تعبیر نہیں کر سکتی۔ زمین تو صرف جنگ اور محنت کے لئے میدان فراہم کرتی ہے۔ لیکن انسان روح فراہم کرتا ہے۔ اس مقدس چیز کی تعبیر میں جس کو انسانوں کا ایک گروہ یا اجتماع کہتے ہیں۔ انسان ہی سب کچھ ہے۔ مادی نوعیت کی کوئی اور شے اس کے لئے کافی بالذات نہیں"۔

آگے چل کے رینان نے تشریح کی ہے۔ کہ قوم "کیا شے ہے"۔ "قوم ایک زندہ روح ہے۔ دو چیزیں جو دراصل ایک ہیں اس روح اس روحانی اصول کی عناصر ہیں ان میں سے ایک ماضی ہے، اور دوسرا حال

ان میں سے ایک تو یادوں اور یادگاروں کی میراث ہے جو افرادِ قوم میں باہم مشترک ہو۔ دوسری یہ واقعی رضامندی اور خواہش ہے۔ کہ افرادِ قوم ایک ساتھ زندگی بسر کریں، اور جو ناقابلِ تقسیم میراث انہیں ملی ہے اسے شایانِ شان طور پر محفوظ رکھیں، آدمی فی البدیہہ طور پر کوئی کام نہیں کرتا فرد کی طرح قوم بھی مساعی قربانیوں اور عقیدت کے ایک طویل ماضی کی پیداوار ہوتی ہے۔ اجداد پرستی اسی لئے اور بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے اجداد ہی نے ہمیں وہ بنایا ہے جو ہم ہیں۔ شجاعانہ ماضی، بڑے افراد شوکت ...... میرا مطلب ہے حقیقی قسم کی شوکت ...... ان سے وہ اقتصادی سرمایہ بنتا ہے جس پر قومی تصور کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ ماضی میں مشترک عظمتیں، حال میں مشترک قوتِ ارادی باہم بڑے بڑے کاموں کو کر چکنا، اور ایسے ہی کاموں کو پھر سے کرنے کا ارادہ ہے۔ ...... یہ رکیسی اجتماعِ انسانی کی تشکیل کے بنیادی شرائط ہیں، ہم نے اپنی رضا و رغبت سے جتنی قربانیاں کی ہیں، جتنا درد اور جتنی مصیبت برداشت کی ہے، اسی تناسب سے ہم کسی شے سے محبت بھی کرتے ہیں۔ ہم اس مکان سے محبت کرتے ہیں جو ہم نے بنایا ہے۔ اور جو ہم اپنے وارث کو دے جائیں گے اسپارٹا کا بھجن کہ "ہم وہ ہیں جو تم تھے۔ ہم وہ ہوں گے جو تم ہو" سادگی کے ساتھ ہر ملک کا قومی ترانہ دہراتا ہے"۔

اقبال نے حزم و احتیاط کے ساتھ لیکن ڈاکٹر امبیڈکر نے غیر مبہم اور ذرا درشت لہجے میں رینان کے اسی تصور سے ہندوستان کی سیاست میں دو قوموں کا نظریہ اخذ کیا ہے، دونوں قوموں کا نظریہ ہندوستان کی اشتمالی جماعت کے لئے قابل قبول نہیں، اسٹالن نے اپنے مضمون "مارکسیت، اور قومی مسئلہ" میں "قوم" کی جو تعریف کی ہے وہ ذرا مختلف ہے، "قوم تاریخی طور پر نشو و نما پائی ہوئی زبان سرزمین معاشی زندگی اور نفسیاتی تعمیر کی ایک ایسی مستحکم جمعیت ہے۔ جو تمدن کی جمعیت میں اپنے آپ کو ظاہر کرے"،

اسٹالن کو اصرار ہے۔ کہ جب یہ تمام خصوصیات زبان سرزمین، معاشی زندگی نفسیاتی زندگی اجمع ہوں تب ہی کوئی جمعیت قوم کہلانے کی مستحق ہے۔ اسی لئے اسٹالن نے اشپنگر اور باور کے نظریوں کو رد کیا جنہوں نے "قومی کردار یا ثقافت" کو قوم کی واحد صفت قرار دیا ہے دراصل اشپنگلر اور باور کا نقطۂ نظر رینان سے بہت قریب ہے اور اس طرح اسٹالن اور رینان کے تصورات میں تضاد ہے۔

اقبال کا تصور قومیت رینان کے نظریے پر مبنی ہے۔ اور اس کو وہ ہندوستانی سیاسیات پر منطبق کرتے ہیں اقبال کے نزدیک زبان اور سرزمین کو کسی قوم کی تعمیر یا تشکیل میں بنیادی طور پر کوئی دخل نہیں،

دو قوموں کے نظریئے سے ہندوستان کے سیاسی نفاق کا تجزیہ

اقبال نے اپنے ۱۹۳۰ء کے خطبۂ صدارت میں یوں کیا ہے[1]:

"تجربہ بتلاتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذاہب اور مختلف جاتیوں میں اِس قسم کا کوئی رجحان موجود نہیں کہ وہ اپنی انفرادی حیثیت کو ترک کر کے ایک وسیع جماعت کی صورت اختیار کر لیں۔ ہر گروہ اور ہر مجموعہ مضطرب ہے، کہ اس کی ہیئتِ اجتماعیہ قائم رہے، لہٰذا اس قسم کا اخلاقی شعور جو ریناں کے لئے کسی قوم کی تخلیق کے لئے ناگزیر ہے ایک ایسی عظیم قربانی کا طالب ہے، جس کے لئے ہندوستان کی کوئی جماعت تیار نہیں۔ قومیتِ ہند کا اتحاد اِن تمام جماعتوں کی نفی میں نہیں بلکہ اِن کے تعاون واشتراک اور ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ صحیح تدبر کا تقاضا ہے کہ ہم حقائق کا خواہ وہ کیسے ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہوں اعتراف کریں حصولِ مقاصد کی عملی راہ یہ نہیں ہے، کہ ایک ایسی حالت کو فرض کر لیا جائے، جو واقعتاً موجود نہ ہو۔ ہمارا طریق کار یہ ہونا چاہیئے کہ ہم واقعات کی تکذیب کی بجائے اِن سے جہاں تک ہو سکے فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں۔ میری رائے میں ہندوستان اور ایشیا کی قسمت

---

[1] ترجمے کے الفاظ نذیر نیازی صاحب کے ہیں۔ مقالاتِ اقبال صفحہ ۱۱۵ تا ۱۱۶

صرف اس بات پر مبنی ہے، کہ ہم قومیت ہند کا اِتحاد اسی اصول پر قائم کریں، اگر ہم ہندوستان کو چھوٹا سا ایشیا قرار دیں تو غیر مناسب نہ ہوگا، اہلِ ہند کا ایک حِصّہ اپنی تہذیب و تمدّن کے اعتبار سے مشرقی، اقوام سے مُشابہہ ہے۔ لیکن اس کا دوسرا حِصّہ اُن قوموں سے مِلتا جلتا ہے، جو مغربی اور وسطی ایشیا میں آباد ہیں، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر ہندوستان کے اندر اشتراک و تعاون کی کوئی مؤثر راہ نکل آئی تو اس سے نہ صرف اِس قدیم مُلک میں جو اپنے باشندوں کی کسی طبعی خرابی کی وجہ سے نہیں، بلکہ محض اپنی جغرافی حیثیت کے باعث ایک عرصۂ دراز سے مصائب و فتن کا تختۂ مشق بن رہا ہے، صلح و آشتی قائم ہو جائے گی بلکہ اس کے ساتھ ہی تمام ایشیا کا سیاسی عُقدہ بھی حل ہو جائے گا؛

"بایں ہمہ یہ امر کس قدر افسوس ناک ہے کہ اب تک ہم نے باہمی تعاون و اشتراک کی جس قدر کوششیں کی ہیں سب ناکام ثابت ہوئی ہیں سوال یہ ہے کہ ہماری ناکامی کا باعث کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ شاید ہمیں ایک دوسرے کی نیتوں پر اعتماد نہیں، اور باطناً ہم تغلب و اقتدار کے، خواہش مند ہیں، .... جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے۔ مجھے یہ اعلان کرنے میں مطلق تامل نہیں کہ اگر فرقہ وارانہ امور کے ایک مستقل اور پائیدار تصفیے کے اس بنیادی اصول کو تسلیم کر لیا جائے کہ مسلمانانِ ہندوستان کو اپنی

روایات و تمدن کے تحت اس ملک میں آزادانہ نشوونما کا حق حاصل ہے تو وہ اپنے وطن کی آزادی کے لیے بڑی سے بڑی قربانی سے بھی دریغ نہ کریں گے، یہ اصول کہ ہر فرد و جماعت اس کی مجاز ہے۔ کہ وہ اپنے عقاید کے مطابق آزادانہ ترقی کرے کسی تنگ نظر فرقہ واری پہ مبنی نہیں"۔

آگے چل کر اسی بنیاد پر اقبال نے سب سے پہلے پاکستان کا نظریہ اخذ کیا ہے،

"مغربی جمہوریت کا اصول ہندوستان پر فرقہ واری گروہوں کی اہمیت تسلیم کئے بغیر منطبق نہیں کیا جا سکتا، اس لیے مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ ہندوستان کے اندر ایک اسلامی ہندوستان قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے،

پاکستان کا نظریہ

اسی خطبۂ صدارت میں اقبال نے اسلامی ہندوستان (جو اب عام طور پر پاکستان کہلاتا ہے۔) کی مزید توضیح کی ہے؛

"میری خواہش ہے، کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان، کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے۔ خواہ یہ ریاست سلطنت برطانیہ کے اندر حکومت خوداختیاری حاصل کرے خواہ اس کے باہر۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مجھے تو ایسا نظر آتا ہے، کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو آخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اسلام اس

ملک میں بحیثیت ایک تمدنی قوت کے جب ہی زندہ رہ سکتا ہے، کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر لے۔"

قصہ مختصر اقبال کے نزدیک ہندوستان کا مسئلہ قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی ہے۔ ہندوستان میں بہت سی ملتیں آباد ہیں، اور ان میں سے دو بڑی قوموں ہندو اور مسلمان کے لئے جداگانہ حق خود ارادیت ضروری ہے۔

اقبال کے خطوط کے دیباچے کو محمد علی جناح نے ان الفاظ پر ختم کیا ہے "ان کے اقبال کے خیالات حقیقی طور پر میرے اپنے خیالات سے ہم آہنگی رکھتے تھے" اور بالآخر میں بھی بڑی احتیاط تجزیئے اور ہندوستان کے، دستوری مسائل کے مطالعے کے بعد اسی نتیجے پر پہنچا، یہ نتیجہ مسلم ہندوستان کے اس اجتماعی ارادے میں وقت پر ظاہر ہوا جو آل انڈیا مسلم لیگ کے لاہور رزولیوشن یا جیسا کہ وہ عام طور پر مشہور ہے۔ "پاکستان رزولیوشن"۔ میں موجود ہے۔ اور جو ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو پاس کیا گیا"

اس رزولیوشن کا تیسرا پارہ یہ تھا۔

"طے پایا کہ آل انڈیا مسلم لیگ کے اس سالانہ جلسے کی یہ قطعی رائے ہے کہ کوئی دستوری تجویز اس ملک میں اس وقت تک قابل عمل اور مسلمانوں کے لئے قابل تسلیم نہیں ہو سکتی جب تک اسے مندرجہ ذیل بنیادی اصول کی بنیاد پر مرتب نہ کیا جائے:۔ یہ کہ ایسی باہم ملحق جغرافی اکائیوں کو منطقوں،

میں تقسیم کر دیا جائے، اور علاقوں اور سرحدوں کی ضروری تبدیلی کے ساتھ
ان منطقوں کی اس طرح تشکیل کی جائے کہ وہ علاقے جن میں مسلمان بلحاظ تعداد اکثریت
میں ہیں، مثلاً "ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی علاقے "آزاد مملکتوں" میں
یکجا کر دیئے جائیں جن میں شامل اکائیاں خود مختار اور آزاد رہیں گی"
یہ رزولیوشن جو ۱۹۴۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ نے پاس کیا بڑی حد تک
اس تجویز پر مبنی تھا، جو اقبال نے ۱۹۳۰ء میں اپنے خطبۂ صدارت میں پیش
کی تھی، اور جسے مسلم لیگ نے اس وقت منظور نہیں کیا تھا، فرق صرف
اتنا ہے کہ اب مسلم لیگ نے بنگال اور آسام کے مسلمانوں کے لئے مشرق میں
ایک اور آزاد اسلامی مملکت کی تشکیل کی ضرورت پر زور دیا،
مسلم لیگ کے اس رزولیوشن پر ملک کے طول و عرض میں بحث ہو رہی
رہی تھی کہ پاکستان پر ڈاکٹر امبیڈکر کی معرکتہ الآرا کتاب شائع ہوئی۔ پاکستان کی،
مخالفت یا موافقت میں جتنی کتابیں لکھی گئیں، ان میں ڈاکٹر راجندر پرشاد کی
کتاب "منقسم ہندوستان" کے سوا کوئی اور اتنے تبحر اور منطقی استدلال کے
ساتھ نہیں لکھی گئی،
ڈاکٹر امبیڈکر کے استدلال سے ہمیں یہاں سروکار نہیں، لیکن جب لاہور
رزولیوشن کے پاس ہونے کے تقریباً ایک سال بعد جنگ کے سخت ترین
مرحلے میں کرپس اپنی تجاویز لے کے آئے تو ان میں بھی مسلمانوں کے حق

خود ارادیت اور آزادی کو تسلیم کیا گیا تھا۔ جو بالواسطہ پاکستان کے اصول کو تسلیم کرنے کے برابر تھا۔ ان تجاویز میں یہ تسلیم کیا گیا تھا کہ اگر برطانوی ہند کا کوئی صوبہ نئے دستور کو تسلیم کرنے کے لیئے تیار نہ ہو، تو وہ علیحدگی اختیار کر سکتا ہے۔ اور ایسے علیحدگی اختیار کرنے والے صوبوں سے برطانوی حکومت، اُسی طرح صلح و پیمان کرے گی، جیسے ہندوستان کی یونین سے۔

اس کے بعد جب ۱۹۴۲ء میں کانگریس جیل گئی تو سب سے پہلے، ہندوستان کی جس سیاسی جماعت نے بعض تبدیلیوں کے ساتھ پاکستان کے اصول کو تسلیم کیا وہ ہندوستان کی اشتمالی جماعت تھی، گاندھی جناح، ملاقاتوں کی ناکامی پر پی۔ سی۔ جوشی نے ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا ہے "انہیں پھر ملاقات کرنی چاہیئے"

پی۔ سی جوشی نے تسلیم کیا ہے، کہ جو مسلم قومیتیں ہندوستان کی شمالی مغربی اور شمال مشرقی سرحدوں پر آباد ہیں ان کا یہ حق کہ وہ اپنے گھروں میں آزاد اور خود مختار رہیں، ان کے غیر منفک حق آزادی کی طرح تسلیم کر لیا جانا چاہیئے اس سے انکار آزادی سے محبت سے انکار کے مماثل ہوگا"

اس زمانے میں پی۔ سی جوشی نے کانگریس اور لیگ کی مفاہمت کی بنیادی تجویزیں یہ پیش کی تھیں کہ کانگریس اور لیگ دونوں مل کر برطانوی حکومت

سے معاملہ کریں الگ الگ نہ کریں، مسلمان قومیتوں کا یہ حق غیر مشروط طور پر تسلیم کر لیا جائے کہ وہ لیگ کے لاہور ریزولیوشن کی بنیاد پر آزاد خود مختار ریاستیں قائم کر سکیں۔ پاکستانی مملکت ایک ایسی مجلس قانون ساز مرتب کرے جو پاکستان کے علاقوں کے تمام مسلم اور غیر مسلم بالغ باشندوں کی رائے کے شمار کی بنا پر منتخب ہو، اس کے بعد کا حصہ ہندوستان اور پاکستان کی سرحدوں کے متعلق ہے۔ ڈاکٹر امبیڈکر اور پی۔ سی۔ جوشی ہم خیال ہیں کہ وہ علاقے جہاں غیر مسلموں کی اکثریت ہے۔ وہ پاکستان میں شامل نہیں رہنے چاہئیں، ڈاکٹر امبیڈکر کی حد تک تو یہ محبت سمجھ میں آ سکتی ہے کیونکہ ڈاکٹر امبیڈکر ہندوؤں اور مسلمانوں کے دو جداگانہ اقوام ہونے کے شدت سے قائل ہیں، لیکن ہندوستان کی اشتمالی جماعت مسلمانوں، کو جداگانہ قوم نہیں مانتی، البتہ سرحدی پٹھانوں سندھیوں، پنجابیوں بنگالیوں وغیرہ کو جداگانہ قومیتیں تسلیم کرتی ہے؛

یہ ۱۹۴۲ء میں ہندوستان کی اشتمالی جماعت کی رائے تھی۔ ایک سال بعد جب نئے انتخابات ہو رہے تھے، اور پنجاب میں کمیونسٹ پارٹی زیادہ تر سکھوں پر اپنی توجہ مرکوز کر رہی تھی، ادھیکاری کا ایک مضمون چھپا جو اب ایک رسالے کی صورت میں شائع ہو چکا ہے۔ اور جسے اب ہندوستانی اشتمالی جماعت کی رائے سمجھا جا سکتا ہے۔ ادھیکاری

نے قریب قریب آزاد پنجاب تسلیم کر لیا ہے۔ امرتسر، گورداسپور، لودھیانہ جالندھر کے ضلعے پٹیالہ نابھہ اور بہت سی ریاستیں حصار، لاہور، کرنال، انبالہ کے کچھ تعلقے سب اس ریاست میں شامل کر لئے ہیں جس کی اصلی حکومت یعنی نوازن قوت سکھوں کے ہاتھ میں ہوگا، اس کے بعد پنجاب میں مسلمانوں کی تقسیم در تقسیم ہو جاتی ہے۔ سکھ علاقوں میں بھی سب سے بڑی اقلیت مسلمانوں ہی کی رہتی ہے۔ یعنی مسلمان چونتیس فیصدی ہوں گے۔ سکھ پینتیس فیصدی اور ہندو اکتیس فی صدی اور پنجاب کے مسلم علاقوں میں صرف راول پنڈی کی پہاڑیاں اور ملتان کے قریب کے، ریگستان باقی رہ جاتے ہیں، اس تقسیم پنجاب کو راجگوپال چاریہ نے بہت پہلے مانا تھا۔ اور حال میں کانگریس نے اس کی تائید میں ایک رزولیوشن پاس کیا ہے۔ ادھیکاری نے وسط پنجاب یا سکھ علاقوں، کی علیحدگی اور حق خود اختیاری کی تائید میں یہ حجت کی ہے۔ کہ یہ تمدن کا، گہوارا ہے۔ وسطِ پنجاب کی بولی مغربی پنجاب کی بولی سے ذرا مختلف ہے اور گورکھی رسم الخط کا بھی یہاں رواج ہے۔

انبالہ ڈویژن میں ہندوؤں کی بڑی اکثریت ہے۔ اور ان کا تمدن بھی یو۔ پی کے باشندوں سے ملتا ہے۔ مسلم لیگ کا ۱۹۴۰ء کا رزولیوشن، بھی ایک حد تک علاقوں اور سرحدوں کے ردّ و بدل کا قائل ہے:

اور اقبال نے بھی اس کی وضاحت کر دی تھی، دراصل ہم نے یہ ساری بحث یہاں اس لئے کی ہے۔ کہ اس پس منظر میں اقبال کی رائے پڑھی جائے جو انہوں نے ۱۹۳۰ء کے خطبہ صدارت میں دی تھی۔ "قسمت انبالہ اور شاید بعض ایسے اضلاع کو خارج کر دینے کے بعد جن میں غیر مسلموں کی اکثریت ہے۔ یہ علاقہ رقبہ کے اعتبار سے کم، اور آبادی کے اعتبار سے اور زیادہ مسلمان ہو جائے گا، ان حصوں کے خارج کر دینے کے بعد یہ ریاست اور زیادہ منظم ہو سکے گی، اور اپنے رقبے میں غیر مسلم اقلیتوں کی اور اچھی طرح حفاظت کر سکے گی"

دفاع کی حد تک بھی اقبال ہندوستان اور پاکستان کے مشترکہ دفاع کے قائل تھے،

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ کیا محض فرقہ واری یا قومی بنیاد پر حق خود ارادیت کافی بالذات ہے۔ اگر پاکستان میں زمینداروں سرمایہ داروں اور مہاجنوں ہی کا راج رہے۔ تو اس سے کیا فائدہ۔ اشتمالیت بھی قوموں کے حق خود ارادیت کو صرف اسی حد تک مانتی ہے۔ کہ اس سے مزدوروں اور عوام کے حق تلف نہ ہوں۔ اور اس سے مزدوری کی بین الاقوامی صف کی یکجہتی اور اتحاد میں فرق نہ آنے پائے۔

اسٹالن نے قومی حلق خود ارادیت پر بحث کرتے ہوئے اپنے مضمون

"مارکسیت اور قومی مسئلہ" میں لکھا ہے۔ "تمام ممالک کی جمہوری اشتراکی،
پارٹیاں اس کا اعلان کرتی ہیں، کہ اقوام کو خود ارادیت کا حق حاصل
ہے، حق خود ارادیت کا مفہوم یہ ہے۔ کہ ہر قوم کو خود ہی اپنی قسمت
کے تصفیے کا حق حاصل ہے۔ کسی اور کو اس کا حق نہیں، کہ زبردستی کسی قوم
کی زندگی میں دخل دے۔ اس کے مدارس اور اداروں کو تباہ کرے۔ اس
کے عادات واطوار کو نہس نہس کر ڈالے۔ اس کی زبان کو مٹائے
یا اس کے حقوق میں قطع برید کرے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ جمہوری
اشتراکی پارٹیاں کسی قوم کے ہر طور وطریق کو قبول کرنے کو تیار رہیں۔
کسی قوم کے خلاف جبر و تشدد کا مقابلہ کرنے میں وہ صرف اس حد تک
کسی قوم کے حق کا ساتھ دیں گی۔ کہ وہ اپنی قسمت کا آپ فیصلہ کرے
لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس قوم کے ناگوار اوضاع واطوار اور اداروں
کے خلاف بھی ہیجان پیدا کرتی رہیں گی تاکہ قوم کے محنت کرنے والے
مزدور طبقے کو ان اوضاع واطوار اور اداروں سے نجات ملے"

پاکستان اور اشتراکیت

اقبال نے جناح کے نام اپنے
خطوط میں بار بار اس پر زور دیا
ہے کہ محض قومی یا فرقہ واری بنیاد پر ہندوستان کے شمال مغربی
منطقے میں مسلمانوں کا کوئی مستقبل نہیں جب تک کہ معاشی انقلاب

کے لئے بھی راستہ ہموار نہ کیا جائے ان میں سے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کا مکتوب بہت اہم ہے جس میں وہ لکھتے ہیں "لیگ کو بالآخر یہ تصفیہ کرنا پڑے گا کہ وہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقوں کی نمائندہ رہے گی۔ یا مسلم عوام، کی جنہوں نے اب تک بالکل بجا طور پر اس میں دلچسپی نہیں لی ہے۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ کوئی تنظیم جو اوسط مسلمان کی معاشی حالت کی بہتری کی امید نہ دلائے، وہ ہمارے عوام کو اپنی طرف متوجہ نہ کر سکے گی۔" اقبال اسی خط میں لکھتے ہیں "نئے دستور کے تحت اعلیٰ خدمات، اعلیٰ طبقے کے لوگوں کے فرزندوں کے لئے مخصوص ہو جاتی ہیں۔ کم تر خدمات وزراء کے دوستوں اور عزیزوں کو ملتی ہیں۔ دوسرے امور میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے عام طور پر مسلمانوں کی حالت سدھارنے کا خیال تک بھی نہیں کیا۔ روٹی کا مسئلہ دن بدن سخت ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان اب یہ محسوس کر رہا ہے کہ گذشتہ دو سو برس سے وہ پست سے پست ہوتا جا رہا ہے۔ عام طور پر یہ سمجھتا ہے کہ اس کی غربت کا باعث ہندو ساہوکاری یا سرمایہ داری ہے۔ پر اب تک اس پر اچھی طرح روشن نہیں ہوا کہ بیرونی حکومت بھی اس کی نکبت کی برابر کی ذمہ دار ہے۔ لیکن یہ احساس پیدا ہو کے رہے گا۔ جواہر لال کی دہری اشتراکیت مسلمانوں میں چنداں مقبول نہ ہوگی

اس لئے سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت و افلاس کے مسئلے کو کیونکر حل کیا جائے۔ لیگ کے پورے مستقبل کا دارومدار اس مسئلے کے متعلق لیگ کے لائحۂ عمل پر ہے، اگر لیگ اس قسم کی توقعات نہ بندھا سکی تو مجھے یقین ہے کہ مسلم عوام پہلے کی طرح اس سے بے رخ رہیں گے، خوش قسمتی سے اس مسئلے کا حل قانون اسلام کے نفاذ میں اور جدید تصورات کی روشنی میں اس قانون کی مزید نشوونما میں موجود ہے۔ قانون اسلام کے دیرینہ اور محتاط مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر یہ اصول قانون اچھی طرح سمجھا جائے اور دیانت سے نافذ کیا جائے۔ تو ہر شخص کو کم از کم اس کی روزی کا حق آسانی سے پہنچ سکے گا۔ لیکن شریعت اسلامی کا، نفاذ یا اس کا نشوونما اس ملک میں ایسی صورت میں ممکن ہے کہ آزاد مسلم ریاست یا ریاستیں قائم کی جائیں۔ کئی سال سے میرا یہی اعتقاد رہا ہے۔ اور اب بھی میں اس کو مسلمانوں کے لئے روٹی مہیا کرنے کا واحد ذریعہ سمجھتا ہوں۔ اور ہندوستان میں امن کے حصول کا بھی اس کے سوا کوئی اور ذریعہ نہیں۔ اگر یہ صورت (ہندوستان کی تقسیم) ہندوستان میں ناممکن رہی تو پھر خانہ جنگی کے سوا کوئی اور چارہ نہیں اور سچ پوچھئے تو ہندو مسلم فسادات کی صورت میں خانہ جنگی کچھ عرصے سے جاری ہے"۔!

جناح کے نام اسی تاریخی خط میں اقبال نے اسلامی اسٹیٹ کا سبب

سے اہم نکتہ بیان کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ اسلام کے سیاسی اور معاشی نظام کا اگر موجودہ اصطلاح میں ترجمہ کیا جائے تو یہ اشتراکی جمہوریت ہوگی، لینن کی اشتمالی پارٹی کا بھی یہی نام تھا، اقبال لکھتے ہیں "اسلام کے لیے کسی قابلِ قبول صورت میں اشتراکی جمہوریت کو اختیار کر لینا اور اِسے اسلامی قانون اصول سے ہم آہنگ بنانا کوئی نیا انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصلی اور اساسی پاکیزگی کو پھر سے حاصل کرنا ہے۔ ...... لیکن جیسا کہ میں نے اِس سے پہلے کہا ہے مسلمان ہندوستان کے اِن مسائل کے حل کے لیے ضروری ہے کہ ملک کی از سر نو تقسیم کی جائے اور ایک یا زیادہ مسلم ریاستیں ایسی بنائی جائیں جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہو۔ کیا آپ کے خیال میں اِس قسم کے مطالبے کا وقت نہیں آگیا ہے"؛

۸۔ اختتامیہ

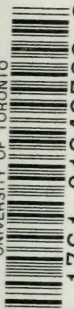
یہ سطریں اپریل ۱۹۴۷ء کو لکھی جا رہی ہیں، علامہ اقبال کی رحلت کو نو سال ہو چکے ہیں، ۱۹۳۰ء میں انہوں نے جو مسئلہ چھیڑا تھا۔ وہ آج نہ صرف ہندوستان بلکہ تمام پورے ایشیا کا سب سے اہم اور سب سے پیچیدہ مسئلہ بن چکا ہے۔ تاریخ اِس کا فیصلہ کرے گی کہ اقبال کا تجزیہ اور اُن کا حل مسلمانانِ ہندوستان اور انسانوں کے لیے کس حد تک مفید تھا۔ اور کس حد تک مضر۔ ہمیں چاہیے کہ اقبال کے پیغام کو مجموعی طور پر دیکھیں۔ اور میرے علم میں کوئی

اور مثال ایسی نہیں ہے۔ کہ کسی شاعر نے کسی قوم کے مستقبل پر ایسا گہرا ایسا بے پایاں اثر ڈالا ہو؛

اور صرف یہی نہیں اقبال کا پورا کلام پڑھنے کے بعد اقبال کے، اطراف بہت کچھ پڑھنا پڑھتا ہے۔ رومی نی نٹشے برگساں، فنشطے الجبلی یونانی فلسفے، اسلامی فلسفے قدیم ہند و فلسفے جدید یوریپی فلسفے، جرمن اطالوی انگریزی شاعری، فارسی غزل، اردو غزل سب کچھ پڑھنے کے بعد پھر اقبال کو پڑھیئے تو ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ کہ ابھی اور بہت کچھ پڑھنا ہے۔ اور ہاں تبہ ہر مرتبہ اقبال کے حقانی خیالات تصورات اس کی حرکیت سے پیدا ہونے والے امکانات کی نت نئی شاہراہیں راستے گلیاں کوچے، نظر کے سامنے پھیلتے ہی جاتے ہیں، ناظر پریشان ہو کر رہ جاتا ہے۔ کہ ابھی تک وہ اقبال کے فکر و شعر کے ساحل پر غرفت چلنی ہی کر رہا۔ سمندر کا پانی تو اور آگے سے شروع ہوتا ہے،

اقبال کے کلام میں دنیا بھر کے تفکر کا ایسا امتزاج ایسی ترکیب ہے جو شاید اس سے پہلے صرف دانتے نے قرون وسطیٰ میں، اور گوئٹے نے عصر حاضر میں حاصل کی، اور اس کے علاوہ اقبال کی شاعرانہ شخصیت میں اس تفکر سے بھی ہٹ کر ایسی عظمت رفعت، گہرائی ایسا، تحرک جمال ایسا حسین جلال ہے۔ کہ ناممکن ہے کوئی ان کا اور پھر دنیا بھر کے ادب کا،


UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO


UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01646786 2